

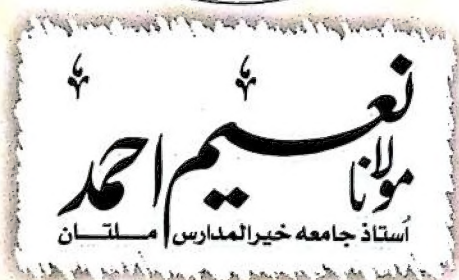
تَوْرِیُّرُ الْاَبْصَارِ

اُردو شرح

نُورُ الْاَبْصَارِ

(حصہ دوم)

انفاذ کرتے ہیں



ناشر مکتبہ اہل سنت
ملتان، پاکستان فون: ۰۶۱-۳۵۳۹۶۵

محمد نسیم

تہذیب الایصال

اردو شرح

نور الانوار

(حصہ دوم)

مؤلف: محمد طاہر فاروقی

مولانا نعیم احمد
استاذ جامعہ خیر المدارس ملتان

نظر ثانی مع قطع و اضافہ

ناشر

مکتبہ المدنیہ ملتان

فون ۰۶۱-۲۵۲۲۹۶۵

کتاب کے جملہ حقوق بحق نعیم احمد محفوظ ہیں

نام کتاب : تنویر الابصار (جلد ہانی) شرح اردو نور الانوار

تالیف : محمد طاہر فاروقی

تقریبانی مع قطع و اضافہ : مولانا نعیم احمد اُستاد جامعہ خیر المدارس ملتان

ناشر : مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان

۰۶۱-۴۵۴۴۹۶۵



کتاب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار راولپنڈی

قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی

دارالاشاعت، اردو بازار کراچی

ضروری گزارش: اس کتاب کی تصحیح کی حتی الوسع کوشش کی گئی ہے۔ اگر اس کے باوجود کہیں کتابتی اغلاط نظر آئیں تو
نشاندہی فرمائیں تاکہ اگلے ایڈیشن میں اُن کی تصحیح کی جاسکے۔ فجزاکم اللہ احسن الجزاء فی الدارين (ادارہ)

فہرست مضامین
تویر الابصار (جلد دوم) شرح اردو نور الانوار
باب القیاس

صفحات	عنوانات	صفحات	عنوانات
۱۱۱	دفع قیاس	۵	قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف
۱۱۳	القول بموجب العلة	۷	قیاس عقلی اور عقلی حجت ہے
۱۱۵	ممانعت کی اقسام	۸	قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت قرآن سے
۱۲۰	مناقضہ کی بحث	۹	جذیب قیاس کا ثبوت حدیث سے
۱۲۱	فساد وضع	۱۰	جذیب قیاس کی عقلی دلیل
۱۳۰	معارضہ کی بحث	۲۳	قیاس کی شرائط
۱۳۰	بحث القلب	۲۳	رکن قیاس
۱۴۰	حکم کی تفسیر اور معارضہ خالصہ کی بحث	۶۱	اصحابِ حال سے استدلال
۱۴۸	بحث صحة کل الکلام فی اصل وضعہ	۶۶	تعارض اشباہ سے استدلال
۱۵۳	دو معارضوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا	۶۸	احتجاج بالوصف المختلف فیہ کی بحث
۱۵۵	ترجیحات صحیحہ	۷۱	احتجاج بما لا شک فی فسادہ کی بحث
۱۶۳	ترجیحات فاسدہ	۷۵	وہ اقسام جو قطعی کے ذریعہ ثابت ہیں
۱۶۷	ایک حکم کو دوسرے حکم کی طرف منتقل کرنا	۷۹	حکم نص کو ایسی فرع کی طرف متعدی کرنا جس میں نص نہ ہو
۱۷۲	وہ احکام جو دلیلوں سے ثابت ہوتے ہیں	۸۳	امتحان کی بحث
۱۷۵	حقوق اللہ اور حقوق العباد کی بحث	۸۳	امتحان کو قیاس پر مقدم کرنے کی بحث
۱۷۵	اصول اور لواحق اور زوائد کی بحث	۸۷	قیاس کو امتحان پر مقدم کرنے کی بحث
۱۸۲	تصدیق اور اقرار ایمان کی اصل ہے	۹۲	حکم کا قیاس خفی سے امتحان ثابت ہونا
۱۸۵	دشو کرنے والوں کی نماز قیام کرنے والے کے پیچھے	۹۶	اجتہاد کی شرائط اور اس کا حکم
۱۸۷	متعلقات احکام، سبب اور اس کی اقسام	۹۹	مجتہد کے مصیب اور خطی ہونے کی بحث
۲۰۰	علت کی بحث اور اس کی اقسام	۱۰۵	حکم کا علت کے نہ ہونے وجہ سے پایا جانا
۲۲۰	سبب اور دلیل کے درمیان فرق کی بحث	۱۰۷	تقسیم مولف حکم

۲۲۱	شرط اور اس کی اقسام	۱۱۱	مناظرہ کے آداب کی بحث
صفحات	عنوانات	صفحات	عنوانات
۲۹۲	حیض و نفاس	۲۳۱	علامت کی بحث
۲۹۳	موت	۲۳۵	اہلیت کی بحث
۳۰۷	امور معترضہ مکتبہ کا بیان	۲۳۶	اہلیت کے ثبوت میں عقل معتبر ہے
۳۰۷	جہالت	۲۴۲	اقسام الالہیہ۔ اہلیت وجوب
۳۱۷	سکر	۲۴۶	اہلیت اداء
۳۲۰	ہزل اور جد کی تعریف	۲۵۶	امور معترضہ علی الالہیہ کی بحث
۳۲۲	مجبوری	۲۵۶	حوارض سادوی کی بحث
۳۲۲	سفہ	۲۵۸	صغریٰ
۳۲۵	سفر	۲۶۱	جنون
۳۲۹	خطا	۲۶۵	عہ بعد البلوغ
۳۵۲	اکراہ اور اس کی قسمیں	۲۶۸	نسیان
۳۵۳	فرض، خطر میں اکراہ کی بحث	۲۶۹	نوم
۳۵۳	اباحت اور رخصت میں اکراہ کی بحث	۲۷۱	اغناء
۳۵۷	اقوال مکروہ اور افعال مکروہ کی قسمیں	۲۷۳	رقیت
۳۶۰	حرمت کی انواع	۲۸۸	مرض

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بَابُ الْقِيَاسِ

الْقِيَاسُ فِي اللُّغَةِ التَّقْدِيرُ وَفِي الشَّرْعِ تَقْدِيرُ الْفُرْعِ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةُ وَالْمَا تَسْرِبُهُ التَّفْسِيرُ لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى اللُّغَةِ بِقِلَّةِ التَّغْيِيرِ وَمَا يُتَوَهَّمُ أَنَّهُ لَا يَشْمُلُ الْقِيَاسُ بَيْنَ الْمَعْدُومَيْنِ كَقِيَاسِ عَدِيمِ الْعَقْلِ بِسَبَبِ الْجُنُونِ عَلَى عَدِيمِ الْعَقْلِ بِسَبَبِ الصَّغَرِ لِأَنَّهُ لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ الْفُرْعُ وَالْأَصْلُ فَبَاطِلٌ لِأَنَّهُ لَا يُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا يُطْلَقُ الْأَصْلُ وَالْفُرْعُ عَلَى الْمَعْدُومِ وَقِيلَ هُوَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفُرْعِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّهُ حُكْمُ الْأَصْلِ قَائِمٌ بِهِ لَا يُعَدَّى مِنْهُ وَإِنَّمَا يُعَدَّى مِثْلُهُ وَلِذَا قِيلَ هُوَ إِبَانَةٌ مِثْلُ حُكْمٍ أَحَدٍ الْمَذْكُورَيْنِ يُمَثِّلُ عَلَيْهِ فِي الْآخَرِ فَاخْتِيارُ لَفْظِ الْإِبَانَةِ لِأَنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ لَا مُغْبِثٌ وَزَيْدٌ لَفْظُ الْمَثَلِ لِأَنَّ الْمَعْدُومَ هُوَ مِثْلُ الْحُكْمِ لَا عَيْنُ الْحُكْمِ

ترجمہ: قیاس لغت میں اندازہ کرنے کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں حکم اور علت میں فرع کا اصل کیساتھ اندازہ کرنے کو کہتے ہیں مانتے ہیں۔ ان الفاظ کیساتھ قیاس کی تعریف کی اسلئے کہ یہ تعریف تھوڑی سی تبدیلی کرنے سے قیاس کے لغوی معنی کے زیادہ قریب ہو جاتی ہے۔ اور یہ جو وہم کیا جاتا ہے کہ قیاس کی یہ تعریف اس قیاس کو شامل نہیں جو معدوم چیزوں کے درمیان ہو جیسے عديم العقل بسبب الجنون (دیوانہ ہونے کی وجہ سے جس کی عقل نہ ہو) کو قیاس کرنا عديم العقل بسبب الصغر (بچپن کی وجہ سے جس کی عقل نہ ہو) پر اس لیے کہ معدوم چیز پر فرع اور اصل کا اطلاق نہیں ہوتا۔ یہ وہم باطل ہے اس لئے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اصل اور فرع کا اطلاق معدوم پر نہیں ہوتا اور کہا گیا ہے کہ قیاس مقیس علیہ سے مقیس کی طرف حکم کو متعدی کرنا ہے۔ یہ تعریف باطل ہے بایں سبب کہ مقیس علیہ کا حکم مقیس علیہ کیساتھ قائم ہوتا ہے۔ اسکو متعدی نہیں کیا جاسکتا۔ متعدی تو مقیس علیہ کے حکم کے مانند حکم کو کیا جاتا ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ قیاس مقیس علیہ جیسی علت مقیس میں پائے جانے کی وجہ سے مقیس علیہ کے حکم کی مانند حکم مقیس میں ظاہر کرنے کو کہتے ہیں۔ پس لفظ "إبانة" کو اختیار کیا گیا ہے اس لیے کہ قیاس (قرآن وحدیث کے احکام کو) ظاہر کرنے والا ہے نہ کہ ثابت کرنے والا ہے۔ اور لفظ "مثال" بڑھایا گیا ہے۔ اسلئے کہ وہ چیز جو متعدی کی جاتی ہے وہ مقیس علیہ کے حکم کی طرح حکم ہے نہ کہ بعینہ (مقیس علیہ کا) حکم ہے۔

ترجمہ: ﴿الْقِيَاسُ فِي اللُّغَةِ﴾: سے قیاس کا لغوی معنی بیان کیا ہے کہ قیاس کا لغوی معنی ہے۔ ﴿التقدير﴾ اندازہ کرنا۔

﴿وَفِي الشَّرْعِ﴾ سے قیاس کی اصطلاحی تعریف کی ہے۔ قیاس کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔ ﴿تقدير الفرع بالأصل﴾ فی الحكم والعلة ﴿حکم اور علت میں فرع کا اصل کے ساتھ اندازہ کرنا۔ فرع سے مراد مقیس ہے (جس کو قیاس کیا جائے کسی اور چیز پر) اور اصل سے مراد مقیس علیہ ہے (جس پر کسی اور چیز کو قیاس کیا جائے)

اب تعریف کا مطلب یہ ہوا کہ فرع یعنی مقیس کو اصل یعنی مقیس علیہ کے ساتھ حکم اور علت میں لائق کرنا کہ علت اصل یعنی مقیس علیہ کے حکم کی ہے، اگر وہی علت فرع یعنی مقیس میں بھی پائی جائے تو مقیس علیہ والا حکم فرع یعنی مقیس میں ثابت کرنا۔

﴿و اما فسو﴾ سے سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ قیاس کی اصطلاحی تعریض بہت کی گئی ہیں تو پھر مصنف رحمہ اللہ نے دیگر اصولین والی تعریضیں چھوڑ کر یہ نئی تعریف کیوں اختیار کی؟

جواب: لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت ہونی چاہیے تو مصنف رحمہ اللہ نے یہ تعریف اس لئے اختیار کی کہ یہ تعریف تھوڑی سی تبدیلی کرنے سے قیاس کے لغوی معنی ﴿اندازہ کرنا﴾ کے قریب ہے۔ اور جو تعریف لغوی معنی کے قریب ہو وہ احسن ہوا کرتی ہے اس لئے یہ تعریف اختیار کی۔

﴿و ما یتوہم﴾ سے قیاس کی اصطلاحی تعریف پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو نقل کر کے ﴿بباطل﴾ سے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ ﴿اعتراض کی تقریر﴾ یہ ہے کہ آپ نے جو قیاس کی اصطلاحی تعریف کی ہے۔ یہ اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس تعریف میں فرع اور اصل کا لفظ آ رہا ہے اور فرع بھی وجودی چیز کو کہتے ہیں اور اصل بھی وجودی چیز کو کہتے ہیں۔ لہذا یہ تعریف اس قیاس کو شامل نہیں ہے جس میں فرع اور اصل دونوں عدی چیزیں ہوں جیسے عدیم العقل بسبب الجحون ﴿جنون کی وجہ سے بے عقل﴾ کو قیاس کرنا عدیم العقل بسبب الصغر ﴿صغریٰ کی وجہ سے بے عقل﴾ پر کہ جس طرح عدیم العقل بسبب الصغر پر احکام شرعیہ نماز، روزہ وغیرہ لاگو نہیں اسی طرح عدیم العقل بسبب الجحون پر بھی یہ احکام شرعیہ لاگو نہیں ہوں گے۔ دیکھئے اس قیاس میں مقیس ہے عدیم العقل بسبب الجحون یہ عدی چیز ہے اور مقیس علیہ ہے عدیم العقل بسبب الصغر یہ بھی عدی چیز ہے۔

﴿بباطل﴾ سے جواب کہ جس طرح فرع اور اصل کا اطلاق وجودی چیز پر ہوتا ہے اسی طرح فرع اور اصل کا اطلاق عدی چیز پر بھی ہوتا ہے یہ کیوں؟ یہ ہماری اصطلاح ہے و لا مناقشة فی الاصطلاح پس ثابت ہوا کہ قیاس کی تعریف جامع ہے۔

﴿وقیل﴾ سے قیاس کی دوسری اصطلاحی تعریف بیان کر رہے ہیں جو صاحب تنقیح نے بیان کی ہے۔

﴿تعدیۃ الحکم من الاصل الی الفرع﴾ اصل یعنی مقیس علیہ سے فرع یعنی مقیس کی طرف حکم کو متعدی کرنا قیاس کہلاتا ہے۔

﴿و هو باطل﴾ سے صاحب تنقیح کی اس تعریف کو رد کر رہے ہیں کہ یہ تعریف باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں حکم اصل کے ساتھ باقی نہیں رہے گا اصل یعنی مقیس علیہ کا حکم اصل ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس کو کسی دوسری چیز کی طرف متعدی نہیں کیا جاسکتا کیونکہ حکم ایک وصف ہے اور اوصاف کو منتقل کرنا محال ہوتا ہے۔ ہاں اصل یعنی مقیس علیہ کے حکم جیسا حکم متعدی کیا جاسکتا ہے۔

﴿و لذا قیل﴾ چونکہ صاحب تنقیح کی بیان کردہ تعریف پر اعتراض وارد ہوتا ہے اس لئے مصنف کتاب منار علامہ نسفی نے اپنی شرح کشف الاسرار میں اس اعتراض سے بچنے کے لئے قیاس کی ایک اور تعریف کی ہے۔

﴿و هو ابانۃ مثل حکم احد المذکورین بمثل علتہ فی الآخر﴾ اس تعریف کا مطلب یہ ہے کہ مذکورین یعنی مقیس اور مقیس علیہ میں سے جو علت مقیس علیہ میں پائی جاتی ہے اس جیسی علت مقیس میں پائے جانے کی وجہ سے جو حکم مقیس علیہ کا ہے اس جیسا حکم مقیس میں ظاہر کر دینا قیاس کہلاتا ہے شیخ ابو منصور سے بھی یہی تعریف منقول ہے مثلاً شراب حرام ہے اس کی علت نشہ آور ہونا ہے اور یہی علت بھگ میں بھی موجود ہے لہذا شراب کے حکم کی طرح بھگ میں بھی حرام ہونے کا حکم ثابت کیا جائے گا۔

﴿اعتماد لفظ الابانہ﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس تعریف میں مصنف رحمہ اللہ نے لطائفات کے بجائے لطائفات اجزاء کیا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ قیاس مظہر احکام ہوتا ہے معتبر آن و حدیث کے چھپے ہوئے احکام کو ظاہر کرتا ہے مثبت احکام نہیں ہوتا ہے یعنی نئے احکام ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ مثبت احکام اللہ تعالیٰ ہے۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے لفظ حکم سے پہلے فعل کا لفظ بدھایا اس لئے کہ مقیس علیہ سے مقیس کی طرف مقیس علیہ کا حکم بھیجہ متعدی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس جیسا حکم متعدی ہوتا ہے ورنہ لازم آئے گا اوصاف کو خصل کرنا جو کہ محال ہے۔

وَاللّٰهُ حُجَّةٌ نَّقْلًا وَعَقْلًا وَآيَاتًا قَالَ هَذَا لِأَنَّ بَعْضَ النَّاسِ يُتَكَبَّرُ كَوْنُ الْقِيَاسِ حُجَّةً لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَلَا يُخْتَبَرُ إِلَى الْقِيَاسِ وَلِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَمْ يَزَلْ أَمْرُنِي إِسْرَائِيلَ مُسْتَقِيمًا حَتَّى كَثُرَتْ فِيهِمْ أَوْلَادُ السَّبَايَا فَقَاسُوا مَا لَمْ يَكُنْ بِمَا قَدْ كَانَ فَضَلُوا وَ أَضَلُّوا وَلِأَنَّ الْقِيَاسَ فِي أَصْلِهِ شُبْهَةٌ إِذْ لَا يُعْلَمُ أَنَّ هَذَا هُوَ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ وَ الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ الْقِيَاسَ كَاشِفٌ عَمَّا فِي الْكِتَابِ وَلَا يَكُونُ مُبَايِنًا لَهُ وَ عَنِ الثَّانِي أَنَّ قِيَاسَ نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ لَمْ يَكُنْ إِلَّا لِلتَّعْنِيتِ وَ الْعِنَادِ وَ قِيَاسَنَا لِإِظْهَارِ الْحُكْمِ وَ عَنِ الثَّالِثِ أَنَّ شُبْهَةَ الْعِلَّةِ فِي الْقِيَاسِ لَا تُتَنَاقَى الْعَمَلُ وَآيَاتُنَا تُتَنَاقَى الْعِلْمُ وَ ذَلِكَ جَائِزٌ

ترجمہ: ﴿اور قیاس حجت ہے نقلاً بھی اور عقلاً بھی﴾ ماتن رحمہ اللہ نے یہ اس لئے کہا کہ بعض لوگ قیاس کے حجت ہونے کے منکر ہیں اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”اور ہم نے اتاری تجھ پر کتاب کہ جس میں ہر چیز کا بیان ہے“ لہذا قیاس کی ضرورت نہیں ہے اور اس وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے بنی اسرائیل کا معاملہ درست رہا یہاں تک کہ ان میں لوٹریوں کی اولاد بہت ہو گئی پس انہوں نے غیر موجودہ احکام کو موجودہ احکام پر قیاس کیا تو خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا اور اس سبب سے کہ قیاس کی اصل یعنی اسکی علت میں شبہ ہوتا ہے کیونکہ یقینی طور پر یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ یہ علت جو قیاس کر کے نکالی گئی ہے۔ یہی حکم کی علت ہے اور پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قیاس کتاب اللہ میں چھپے ہوئے احکام کو ظاہر کرتا ہے اس کے مد مقابل نہیں ہے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بنی اسرائیل کا قیاس صرف ضد اور سرکشی کے طور پر تھا اور جب کہ ہمارا قیاس اظہار احکام کیلئے ہے۔ اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قیاس کی علت میں شبہ کا ہونا یہ قیاس کے عمل واجب کرنے کے منافی نہیں ہے۔ قیاس کی علت میں شبہ کا ہونا یہ قیاس کے یقین واجب کرنے کے منافی ہے۔ اور یقین کے واجب نہ ہونے کے باوجود عمل کا واجب ہونا جائز ہے۔

تشریح: ﴿وَاللّٰهُ حُجَّةٌ نَّقْلًا وَعَقْلًا﴾ سے ماتن رحمہ اللہ نے حجیت قیاس کو بیان کیا ہے کہ قیاس حجت ہے اس کا حجت ہونا دلائل عقلیہ سے بھی ثابت ہے اور دلائل عقلیہ سے بھی ثابت ہے۔

﴿وَاللّٰهُ تَعَالَى﴾ سے شارح رحمہ اللہ ماتن رحمہ اللہ کی غرض بیان کر رہے ہیں کہ ماتن رحمہ اللہ نے وَاللّٰهُ حُجَّةٌ نَّقْلًا وَعَقْلًا کہ بعض لوگوں پر بدھایا ہے بعض لوگوں سے مراد و افوض، خوارج اور بعض معتزلہ ہیں کہ یہ لوگ قیاس کے حجت ہونے کا انکار کرتے ہیں ﴿لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى﴾ سے شارح رحمہ اللہ مکرر قیاس کے تین دلائل بیان کر رہے ہیں۔ ﴿وَاللّٰهُ تَعَالَى﴾ قیاس حجت نہیں ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں ہے ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (ہم

نے آپ پر کتاب نازل کی ہے جس میں ہر چیز کا بیان ہے) اور جب کتاب اللہ میں ہر چیز کا بیان ہے تو قیاس کی ضرورت ہی نہیں ہے اس لئے قیاس حجت نہیں ہے۔

﴿دوسری دلیل﴾ ولان النبی ﷺ سے بیان فرمائی ہے کہ قیاس حجت نہیں ہے اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ﴿لہ یذل امر بنی اسرائیل مستقیماً حتی کثرت فیہم اولاد السبایا فقا سوا بما لہ یکن بما قد کان فضلوا و اضلوا﴾ (رواہ ابن ماجہ فی المقلعۃ باب اجتناب و القیاس عن عبدہ بن ابی لہابۃ عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص) کہ بنی اسرائیل کا معاملہ درست رہا یہاں تک کہ جہاد کی وجہ سے ان میں لوٹ پیوں کی اولاد کثیر ہو گئی اور جب ان میں لوٹ پیوں کی اولاد کثیر ہو گئی تو انہوں نے غیر موجودہ احکام کو موجودہ احکام پر قیاس کیا۔ پس خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

دیکھئے اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قیاس کرنے پر بنی اسرائیل کی مذمت کی ہے کہ ان کو گمراہ کہا ہے اور جو چیز سبب مذمت ہو وہ حجت نہیں بن سکتی اس لئے قیاس حجت نہیں ہے۔

﴿تیسری دلیل﴾ ولان القیاس فی اصلہ سے دی ہے چونکہ قیاس کا دار و مدار عقل پر ہوتا ہے اس لئے قیاس کی اصل (یعنی اس کی علت) میں شبہ ہوتا ہے کیونکہ کوئی شخص یقین سے نہیں کہہ سکتا ہے کہ یہی چیز علت ہے اور جب قیاس کی اصل یعنی اس کی علت میں شبہ ہے تو قیاس میں بھی شبہ ہوا اس لیے قیاس حجت شرعی نہیں بن سکتا۔

﴿و الجواب عن الاول﴾ سے منکرین قیاس کی پہلی دلیل کا جواب دے رہے ہیں ﴿جواب﴾ یہ ہے کہ قیاس مستقل طور پر کوئی نیا حکم ثابت نہیں کرتا بلکہ انہی احکام کو ظاہر کرتا ہے جو کتاب و سنت میں موجود تو ہوتے ہیں لیکن چھپے ہوئے ہیں تو کتاب اللہ میں چھپے ہوئے احکام کو ظاہر کرنے کے لئے قیاس کی ضرورت ہے۔ اس لئے قیاس حجت شرعی ہے۔

﴿و عن الثانی﴾ سے دوسری دلیل کا جواب دے رہے ہیں ﴿جواب﴾ یہ ہے کہ بنی اسرائیل کا قیاس سرکشی اور ضد کی بناء پر تھا اس لئے مذموم قرار پایا اور ہمارا قیاس قرآن و سنت میں چھپے ہوئے احکام کو ظاہر کرنے کے لئے ہے اس لئے یہ مذموم نہیں ہے۔

﴿و عن الثالث﴾ سے تیسری دلیل کا جواب دے رہے ہیں ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ قیاس کی علت میں شبہ ہوتا ہے لیکن قیاس کی علت میں شبہ ہونا یہ عمل کے منافی نہیں ہے بلکہ یہ یقین کے منافی ہے یعنی قیاس یقین کا فائدہ تو نہیں دے گا لیکن عمل کا فائدہ دے گا جیسا کہ خبر واحد میں شبہ ہوتا ہے وہ شبہ عمل کے منافی نہیں ہوتا بلکہ یقین کے منافی ہوتا ہے چنانچہ خبر واحد عمل کے واجب ہونے کا فائدہ دیتی ہے یقین کے واجب ہونے کا فائدہ نہیں دیتی۔

أَمَّا النَّقْلُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ لَئِنْ الْأَعْتَابَ رَكُّ الشَّيْءِ إِلَى تَظْيِيرِهِ فَكَأَنَّهُ قَالَ قَيِّسُوا الشَّيْءَ عَلَى تَظْيِيرِهِ وَهُوَ هَامِلٌ لِئَلَّا قِيَاسٍ سِوَاءِ كَانَ قِيَاسِ الْمُثَلَّاتِ عَلَى الْمُثَلَّاتِ أَوْ قِيَاسِ الْفُرُوعِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى الْأَصُولِ فَيَكُونُ اثْبَاتُ حُجِّيَّةِ الْقِيَاسِ بِهِ ثَابِتًا بِالْبَيِّنِ.

ترجمہ: ﴿بہر حال﴾ (قیاس کے حجت ہونے کی) نقلی دلیل سو وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”اے آنکھوں والو! عبرت حاصل کرو“ اس لئے کہ اعتبار کا معنی ہے کسی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹنا گویا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں کو اس کی نظیر پر قیاس کرو اور یہ قیاس

ہر قیاس کو شامل ہے۔ خواہ وہ عبرتاک سزاؤں کو عبرتاک سزاؤں پر قیاس کرنا ہو یا وہ فروغ شرعیہ (یعنی جو احکام قرآن و سنت میں صراحۃً مذکور نہ ہو) کو اصول شرعیہ (یعنی جو احکام قرآن و سنت میں صراحۃً مذکور ہوں) پر قیاس کرنا ہو پس قیاس کے تحت ہونے کو اس آیت سے ثابت کرنا اشارۃً النص سے ثابت ہوا۔

تشریح: (۱) اما النقل: یہاں سے صاحب کتاب حجیت قیاس کے دلائل عقلیہ اور دلائل نقلیہ بیان کر رہے ہیں چنانچہ دو نقلی اور دو عقلی دلائل بیان کی ہیں۔ حجیت قیاس کی پہلی دلیل نقلی: فلما اعتبروا یا اولی الابصار ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اعتبار کا معنی ہے رد الشیء الی نظیرہ۔ مٹی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا کہ جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اسی مٹی پر لگانا اور اسی کا نام قیاس ہے پس اب قرآن کریم کی اس آیت کا مطلب یہ ہوگا اے عقلمند و اہل قیاس کہ جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اسی مٹی پر لگاؤ۔ خلاصہ یہ ہے کہ اعتبار کا معنی ہے قیاس کرنا اور یہ قیاس ہر قیاس کو شامل ہے خواہ وہ عبرتاک سزاؤں کو عبرتاک سزاؤں پر قیاس کرنا ہو کہ جیسے سابقہ امتوں نے فلاں جرائم کا ارتکاب کیا تو ان کو یہ عبرتاک سزائیں دی گئیں اگر تم بھی یہ جرائم کرو گے تو تمہیں بھی یہ عبرتاک سزائیں دی جائیں گی یا فروغ شرعیہ کو اصول شرعیہ پر قیاس کرنا ہو کہ جو احکام قرآن و سنت میں صراحۃً بیان کئے گئے ہیں ان پر قیاس کیا جائے ان احکام کو جو قرآن و سنت میں صراحۃً بیان نہیں کئے گئے (حاصل یہ ہے) کہ قرآن کریم کی آیت (۱) فلما اعتبروا الخ میں اللہ تعالیٰ نے قیاس کرنے کا حکم دیا ہے اور قیاس کرنے کا حکم دینا یہ دلیل ہے کہ قیاس حجۃ شرعی ہے کیونکہ اگر قیاس حجۃ شرعی نہ ہو تو بیکار چیزوں کا حکم دینا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ تو بیکار چیزوں کا حکم دینے سے منزہ اور پاک ہیں۔

وَحَدِيثُ مُعَاذٍ مَعْرُوفٌ وَهُوَ مَا يُرْوَى أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ جِئَ بِعَثْ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ لَهُ بِنَا تَقْبِي يَا مُعَاذُ فَقَالَ بِيَكْتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ أَجْتَهِدْ بِرَأْيِي فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اللَّهُ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِهِ بِنَا يَرْضَى بِهِ رَسُولُهُ قُلُوبُ لَمْ يَكُنِ الْقِيَّاسُ حُجَّةً لَا تُذَكَّرُ وَلَمَّا حَبَدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ يُنَاقِضُ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى مَا قَرَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ فَكُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ فَكَيْفَ يُقَالُ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ عَدَمَ الْوُجُودِ لَا يَقْتَضِي عَدَمَ كَوْنِهِ فِي الْكِتَابِ

توضیح: (۱) اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اور وہ حدیث وہ ہے کہ جو مروی ہے کہ جب آپ ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف بھیجا حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اے معاذ! تو لوگوں کے معاملات کے بارے میں کس چیز کے ذریعے فیصلہ کرے گا حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میں کتاب اللہ کے ذریعے فیصلہ کروں گا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تو اس کا حکم کتاب اللہ میں نہ پائے تو کس چیز کے ذریعے فیصلہ کرے گا تو عرض کیا کہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر تو اس کا حکم سنت میں نہ پائے تو عرض کیا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمام تعریضیں اس ذات کیلئے ہیں کہ جس نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نائب کو اس چیز کی توفیق دی ہے جس پر اس کا رسول خوش ہے پس اگر قیاس حجۃ نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس پر انکار فرماتے اور اللہ تعالیٰ کا شکر نہ بجالاتے۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے خلاف ہے (ہم نے کتاب اللہ میں کوئی چیز نہیں چھوڑی) لہذا ہر چیز قرآن میں موجود ہے تو کیسے یہ کہا جاسکتا ہے کہ (اگر تو کتاب اللہ

میں نہ پائے) اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ کسی چیز کو (کتاب اللہ میں) نہ پانا اس چیز کے کتاب اللہ میں نہ ہونے کا تقاضا نہیں کرتا۔
 حجیت قیاس کی دوسری دلیل نقلی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ہے جو اتنی مشہور ہے کہ امت کی طرف سے اس کو نقلی بالمقبول حاصل ہے اور اس میں تو اثر معنوی پایا جاتا ہے ﴿وہ حدیث یہ ہے﴾ کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ اے معاذ! لوگوں کے معاملات کے بارے میں کس چیز کے ذریعے فیصلہ کرو گے تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ کتاب اللہ کے ذریعے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اگر اس معاملہ کا حکم کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو پھر کس چیز کے ذریعے فیصلہ کرو گے تو عرض کیا کہ سنت رسول اللہ کے ذریعے، آپ رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ اگر تم اس معاملہ کا حکم سنت رسول اللہ رضی اللہ عنہ میں بھی نہ پاؤ تو پھر کس چیز کے ذریعے فیصلہ کرو گے تو انہوں نے عرض کیا کہ اجتہاد ہر ابی میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا (رواہ احمد جلد ۵، ص ۲۳۰، ابوداؤد فی الاقضية باب اجتہاد الراى فی القضاء والعمرى باب ما جاء فی القاضى کیف یقضى) اور اجتہاد نام ہے قیاس کا تو اس سے حضور رضی اللہ عنہ نے خوش ہو کر فرمایا کہ شکر ہے اس خدا کا جس نے اپنے رسول کے نائب کو اس چیز کی توفیق دی جس پر اس کا رسول خوش اور راضی ہے۔

اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ اجتہاد یعنی قیاس حجت ہے ﴿اس لئے کہ اگر قیاس حجت نہ ہوتا تو آپ رضی اللہ عنہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے قول اجتہاد ہر ابی کو فوراً رد فرما دیتے اور اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر بجا نہ لاتے لیکن آپ رضی اللہ عنہ نے رد نہیں فرمایا بلکہ اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ قیاس حجت شرعی ہے۔

﴿ولا یقال﴾ سے ایک اعتراض نقل کر کے لانا نقول سے اس کا جواب دے رہے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔ اس لئے کہ قرآن کریم میں ہے ﴿ما فرطنا فی الكتاب من شیء﴾ ہم نے کتاب اللہ میں کوئی چیز نہیں چھوڑی بلکہ ہر چیز بیان کر دی ہے۔ اور جب ہر چیز کا بیان قرآن کریم میں ہے تو پھر اس حدیث کا یہ جملہ ﴿ان لم نجد فی کتاب اللہ﴾ اے معاذ رضی اللہ عنہ! اگر تو اس معاملہ کا حکم کتاب اللہ میں نہ پائے تو پھر کس سے فیصلہ کرے گا یہ کیسے درست ہو سکتا ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض احکام قرآن کریم میں موجود نہیں ہیں جب کہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر حکم کتاب اللہ میں موجود ہے پس یہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے حجت نہیں۔

﴿لانا نقول﴾ سے جواب ﴿حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ان لم نجد اگر تو اس معاملے کے حکم کو کتاب اللہ میں نہ پائے اور ایک چیز کو نہ پانے سے اس کا موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ چیز کتاب اللہ میں ہو لیکن پوشیدہ ہو اس لئے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ اس کو نہ پائیں یہی وجہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ان لم نجد کہ اگر تم نہ پاؤ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا ان لم یکن فی کتاب اللہ کہ اے معاذ! اگر وہ چیز کتاب اللہ میں نہ ہو لہذا یہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف نہیں ہے۔

وَأَمَّا الْمُتَعَوِّلُ فَهُوَ أَنْ الْإِعْتِبَارَ وَاجِبٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ وَهُوَ وَارِدٌ فِي قِصَصِهِ غُلُوبَاتِ الْكُفَّارِ كَمَا سَيَأْتِي فَمَعْنَاهُ وَهُوَ التَّأَمُّلُ فِيمَا أَصَابَ مَنْ قَبَلْنَا مِنَ التَّكَلُّفِ أَيْ الْعُقُوبَاتِ بِالْقَتْلِ وَالْجَلَاءِ بِأَسْبَابٍ لَقِلْتُ عَنْهُمْ مِنَ الْعَدَاوَةِ وَتَكْلِيبِ الرُّسُولِ لِنُكْفَ عَنْهَا إِحْتِرَازًا عَنْ مِغْلِقِهَا مِنَ الْجَزَاءِ فَيَصِيرُ حَاصِلُ الْمَعْنَى قِيَسُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ أَحْوَالَكُمْ بِأَحْوَالِ هَذِهِ الْكُفَّارِ وَ

قَامُوا بِالْأَمْرِ إِنْ تَتَّبَعُوا لِعَدَاوَةِ الرَّسُولِ وَتَكْذِيبِهِ تَبَتُّوْا بِالْجَلَاءِ وَالْقَتْلِ كَمَا ابْتُلِيَ أُولَئِكَ الْقَوْمُ بِهِ وَهَذَا هُوَ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَالْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ نَظِيرُ هَذَا التَّأْمِلِ فَكَمَا أَنَّ الْعَدَاوَةَ جِلَّةٌ وَالْعُقُوبَةُ حُكْمٌ فَيَتَعَدَّى مِنَ الْكُفَّارِ الْمُعْهُودِينَ إِلَى خَالٍ كُلِّ أُولَى الْأَبْصَارِ فَكَذَلِكَ الْجِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ جِلَّةٌ وَالْحُرْمَةُ حُكْمٌ فَيَتَعَدَّى مِنَ الْمَقْيَاسِ عَلَيْهِ إِلَى الْمَقْيَاسِ فَتَكُونُ حُجِّيَّةُ الْقِيَاسِ جَيِّدًا بِالذَّلِيلِ الْمُخَوَّلِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَى الْأَبْصَارِ لَوْ أُجْرِيَ عَلَى عُمُومِهِ مِنْ كُلِّ رَدٍّ الشَّيْءُ إِلَى تَنْظِيرِهِ وَإِنْ كَانَ وَاقِعًا فِي حَقِّ الْعُقُوبَاتِ خَاصَّةً كَانَ إِثْبَاتُ حُجِّيَّةِ الْقِيَاسِ بِهِ ثَقَلًا أَوْ ثَابِتًا بِإِشَارَةِ النَّصِّ لَا بِعِبَارَتِهِ وَإِنْ اخْتَصَّ بِالتَّأْمِلِ فِي الْعُقُوبَاتِ لَوْزُودِهِ فِيهَا كَانَ إِثْبَاتُ حُجِّيَّةِ الْقِيَاسِ بِهِ عَقْلًا أَوْ ثَابِتًا بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا بِالْقِيَاسِ وَإِلَّا يَلْزَمُ الدُّوْدُ.

ترجمہ: ﴿بہر حال دلیل عقلی سوہ یہ ہے کہ قیاس واجب ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ترجمہ: اے آنکھوں والو عبرت حاصل کرو اور یہ آیت کفار کے عبرتاً سزاؤں کے بارے میں وارد ہوئی جسکا بیان عنقریب آجائے گا اور وہ اعتبار ان عبرتاً سزاؤں (یعنی قتل اور جلا وطنی کی سزائیں) میں غور و فکر کرنا ہے جو ہم سے پہلی امتوں کو پہنچیں ان اسباب کی وجہ سے جن کا انہوں نے ارتکاب کیا (یعنی عداوت رسول ﷺ اور تکذیب رسول صلی اللہ علیہ وسلم) تاکہ ہم ان جیسی سزاؤں سے بچنے کیلئے ان سباب سے بچیں کہ پس حاصل معنی یہ ہوگا کہ اے عقلمند و اتم اپنے حالات کو ان کفار کے حالات پر قیاس کرو اور اس بات میں غور و فکر کرو کہ اگر تم عداوت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور تکذیب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درپے ہوئے تو تم بھی جلا وطنی اور قتل میں مبتلا کیے جاؤ گے جس طرح یہ کفار ان میں مبتلا کیے گئے اور یہ قیاس عبارت النص سے ثابت ہے اور قیاس شرعی اس تامل کی نظیر ہے پس جس طرح عداوت علت ہے اور سزا حکم ہے جو سابقہ کفار سے ہر عقلمند کے حال کی طرف متعدی ہوگا پس اسی طرح علت شرعیہ علت ہے اور حرمت حکم ہے جو مقیس کی طرف متعدی ہوگا۔ پس قیاس کا حجت ہونا اس وقت دلیل عقلی سے ثابت ہو جاتا ہے خلاصہ یہ ہے اگر اللہ تعالیٰ کے فرمان (لہذا اے آنکھوں والو عبرت حاصل کرو) کو اسکے عموم یعنی ہر شی کو اسکی نظیر کی طرف لوٹانے پر باقی رکھا جائے اگرچہ یہ صرف عبرتاً سزاؤں کے بارے میں واقع ہوا ہے تو اس سے قیاس کا حجت ہونا ثقیلاً ثابت ہوگا یعنی اشارۃ النص سے ثابت ہوگا نہ کہ عبارت النص سے اور اگر اللہ رب العزت کے اس فرمان کو عبرتاً سزاؤں میں غور و فکر کرنے کے ساتھ خاص کیا جائے اس وجہ سے کہ یہ عبرتاً سزاؤں کے بارے میں وارد ہوا ہے تو قیاس کا حجت ہونا اس سے عقلاً ثابت ہوگا یعنی دلالت النص سے ثابت ہوگا نہ کہ قیاس سے، ورنہ دور لازم آئے گا۔

تشریح: ﴿و اما المعقول﴾ سے حجت قیاس کی دلیل عقلی بیان کر رہے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت فاعتبروا یا اولی الابصار کی وجہ سے اعتبار واجب ہے کیونکہ فاعتبروا امر ہے اور امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے اور یہ آیت سابقہ کفار کی عبرتاً سزاؤں کے بارے میں نازل ہوئی ہے بہر حال اس آیت کی وجہ سے اعتبار واجب ہے اور اعتبار کا مطلب یہ ہے کہ جن اسباب (رسول ﷺ سے عداوت اور ان کی تکذیب) کی وجہ سے سابقہ کفار کو عبرتاً سزاؤں دی گئیں (قتل، جلا وطنی) ہم بھی ان اسباب میں غور و فکر کریں تاکہ ہم ان اسباب کا ارتکاب نہ کریں اور ہمیں وہ عبرتاً سزاؤں نہ دی جائیں پس اس آیت کا حاصل معنی یہ ہوا کہ

اے عقل مندو! اپنے حال کو ان سابقہ کفار کے حالات پر قیاس کرو اور غور و فکر کرو کہ جیسے یہ لوگ اللہ کے رسولوں سے دشمنی اور تکذیب کے ساتھ پیش آئے اسی طرح اگر تم بھی اللہ کے رسول کے ساتھ دشمنی اور تکذیب کے ساتھ پیش آئے تو جن عبرتاک سزاؤں میں وہ جلا کئے گئے تم بھی انہیں عبرتاک سزاؤں میں جلا کئے جاؤ گے۔ یہ عبرتاک سزاؤں کو عبرتاک سزاؤں پر قیاس کرنا اور اپنے حالات کو ان کے حالات پر قیاس کرنا اس آیت کی عبارت النص سے ثابت ہے اور قیاس شرعی اسی قیاس کی نظیر ہے کہ جیسے اس قیاس میں اللہ کے رسول ﷺ کے ساتھ عداوت کرنا یہ علت ہے اور عبرتاک سزا اس کا حکم ہے اور اس حکم (عبرتاک سزا) کو سابقہ کفار سے ان لوگوں کی طرف متعدی کیا جائے گا جن میں یہ علت پائی جائے گی۔ لہذا جو لوگ اللہ کے رسول کے ساتھ دشمنی کریں گے ان کے لئے بھی یہ حکم (عبرتاک سزا) ہوگا۔

اسی طرح قیاس شرعی مثلاً شراب اور بھنگ کے قیاس میں نشہ آور ہونا علت ہے اور حرام ہونا حکم ہے لہذا یہ حرام ہونے کا حکم ہر اس چیز کی طرف متعدی کیا جائے گا جس میں نشہ آور ہونے کی علت پائی جائے گی اور بھنگ میں تو نشہ آور ہونا پایا جاتا ہے لہذا بھنگ حرام ہوگی۔

﴿وَالْحَاصِلُ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى﴾ سے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں سوال: کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے فاعتبروا یا ولی الابصار کو حجیت قیاس کی دلیل عقلی بھی بنایا ہے اور دلیل نقلی بھی بنایا ہے۔ یہ آیت دونوں دلیلیں کیسے بن گئیں؟ جواب: حاصل یہ ہے کہ فاعتبروا یا ولی الابصار میں دو طریقے ہیں پہلا طریقہ یہ ہے کہ فاعتبروا سے ہر قیاس مراد لیا جائے خواہ وہ عبرتاک سزاؤں کو عبرتاک سزاؤں پر قیاس کرنا ہو یا فروع شرعیہ کو اصول شرعیہ پر قیاس کرنا ہو اس طریقے سے یہ آیت فاعتبروا قیاس کے حجت ہونے کی دلیل نقلی بن جائے گی اور عبرتاک سزاؤں کو عبرتاک سزاؤں پر قیاس کرنا اس آیت کے عبارت النص سے ثابت ہوگا اور قیاس شرعی (فروع شرعیہ کو اصول شرعیہ پر قیاس کرنا) اس آیت کے اشارۃ النص سے ثابت ہوگا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فاعتبروا سے مراد لیا جائے صرف عبرتاک سزاؤں کو عبرتاک سزاؤں پر قیاس کرنا کیونکہ یہ آیت صرف اسی کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس طریقے سے یہ آیت فاعتبروا حجیت قیاس کی دلیل عقلی ہوگی یعنی قیاس شرعی کا حجت ہونا اس آیت کی دلالت النص سے ثابت ہوگا قیاس سے ثابت نہیں ہوگا۔ دلالت النص کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے عبرتاک سزاؤں کو عبرتاک سزاؤں پر قیاس کرنے کا حکم دیا تو پھر فروع شرعیہ کو اصول شرعیہ پر قیاس کرنا بھی درست ہوگا۔

﴿لَا بِالْقِيَاسِ وَالْأَمْلُ لِلدَّوْرِ﴾ سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ آیت فاعتبروا سے حجیت قیاس کو ثابت کرنا قیاس سے قیاس کے حجت ہونے کو ثابت کرتا ہے کہ اس آیت میں عبرتاک سزاؤں کو عبرتاک سزاؤں پر قیاس کرنے کا حکم ہے اور قیاس شرعی (فروع شرعیہ کو اصول شرعیہ پر قیاس کرنا) کو اسی پر قیاس کیا ہے پس قیاس کی حجیت کو ثابت کیا جا رہا ہے قیاس کے ذریعے اور یہ تو دور ہے ﴿شارح رحمۃ اللہ علیہ﴾ نے اس سوال کا جواب دیا ہے ﴿جواب کا حاصل یہ ہے کہ فاعتبروا یا ولی الابصار سے ہم نے قیاس کا حجت ہونا قیاس کے ذریعے ثابت نہیں کیا کہ دور لازم آئے بلکہ ہم نے قیاس کا حجت ہونا دلالت النص کے ذریعے ثابت کیا ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔ لہذا دور لازم نہیں آتا۔

وَكَذَلِكَ التَّمَلُّلُ فِي حَقَائِقِ اللُّغَةِ لِاسْتِعَارَةِ غَيْرِهَا لَهَا هَائِلَةٌ بَيِّنَةٌ لِإِسْتِدْلَالِ الْمُعْقُولِ بِوَجْهِ آخَرٍ وَهُوَ أَنَّ تَمَلُّلَ مَثَلًا فِي حَقِيقَةِ الْأَسَدِ وَهُوَ الْهَيْكُلُ الْمَعْلُومُ فِي غَايَةِ الْجُرْأَةِ وَنَهَايَةِ السُّجَاعَةِ لَمْ يُسْتَعَارَ هَذَا اللَّفْظُ لِلرَّجُلِ السُّجَاعِ بِوَاسِطَةِ الشَّرَكَةِ لِي السُّجَاعَةِ وَالْقِيَاسُ نَظِيرُهُ أَيْ الْقِيَاسُ

الشَّرْعِيُّ نَظِيرٌ كَثْرَ وَاحِدٍ مِنَ التَّأْمِلِ فِي الْخُطُوبَاتِ لِلِاخْتِرَادِ عَنْ أَسْبَابِهَا وَالتَّأْمِلِ فِي حَقَائِقِ اللُّغَةِ لِاسْتِعَارَةِ غَيْرِهَا لَهَا فَيَكُونُ اثْبَاتُ حَقِيقَةِ الْقِيَاسِ عَقْلًا بِدَلَالَةِ الْإِجْمَاعِ لَا بِالْقِيَاسِ لِيَلْزَمَ الدَّوْرُ.

ترجمہ: اور اسی طرح الفاظ کو حقیقی معنی کے غیر کے لیے مجازی طور پر استعمال کرنے کی خاطر الفاظ کے حقیقی معنوں میں غور و فکر کرنا یہ شائع و ذائع ہے کہ یہ دلیل عقلی کا بیان ہے ایک اور طریقہ سے اور وہ یہ ہے کہ مثلاً لفظ "اسد" کے حقیقی معنی میں غور و فکر کیا جائے کہ وہ ایک مخصوص جانور ہے جس کا انتہائی جرأت اور بے شمار بہادری میں ہونا معلوم ہے پھر لفظ "اسد" کو بہادر آدمی کیلئے مجاز استعمال کیا جائے اس واسطے سے کہ وہ بہادری میں (اسد) کا شریک ہے۔ اور قیاس اس کی نظیر ہے یعنی قیاس شرعی (ان دو قیاسوں میں سے) ہر ایک نظیر ہے (یعنی) وہ عبرت اک سزاؤں میں غور و فکر کرنا ان کے اسباب سے بچنے کے لیے اور لفظ کو حقیقی معنی کے غیر کے لیے مجازی طور پر استعمال کرنے کی خاطر ان کے حقیقی معانی میں غور و فکر کرنا۔ پس عقلاً قیاس کی حجیت کو ثابت کرنا دلالت اجماع کے ذریعہ ہو گا نہ کہ قیاس کے ذریعہ کہ دور لازم آئے۔

تشریح: ﴿وَكَذَلِكَ التَّامِلُ﴾ یہاں سے حجیت قیاس کی دوسری دلیل عقلی بیان کر رہے ہیں۔ دلیل: لوگوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ وہ لفظ کے معنی حقیقی میں غور و فکر کرتے ہیں تاکہ اگر وہ معنی کسی اور چیز میں پایا جائے تو وہ لفظ اس چیز کے لئے بھی استعمال کیا جائے۔ مثال کے طور پر اسد کے معنی حقیقی لغوی میں غور و فکر کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ مخصوص جانور جس میں انتہائی درجہ کی جرأت و بہادری پائی جاتی ہے پس یہ جرأت و بہادری والا معنی اگر کسی اور چیز میں پایا گیا تو اس کے لئے بھی اسد کا لفظ استعمال کیا جائے گا چنانچہ رجل شجاع میں چونکہ جرأت اور بہادری والا معنی پایا جاتا ہے اس لیے لفظ اسد کو "رجل شجاع" کے لیے بھی استعمال کیا جائے گا اور قیاس شرعی اس قیاس کی نظیر ہے کہ قرآن و سنت کے معنی حقیقی اور علت میں غور و فکر کیا جاتا ہے وہ علت کسی اور چیز میں پائی جائے تو وہ حکم بھی اس چیز کے لئے ثابت کر دیا جائے پس جیسے لوگوں کا مذکورہ قیاس حجت ہے جس پر لوگوں کا اجماع ہے اسی طرح قیاس شرعی بھی حجت ہو گا۔ لہذا قیاس شرعی کا حجت ہونا اس اجماع کے دلالت سے ثابت ہے۔ یعنی قیاس کا حجت شرعی ہونا اس اجماع کی دلالت النص سے ثابت ہے نہ کہ قیاس سے کہ دور لازم آئے جیسا کہ اس کی وضاحت اوپر گذر چکی ہے۔

وَبَيَانُهُ أَيْ بَيَانُ الْقِيَاسِ فِي كَوْنِهِ رَدُّ الشَّيْءِ إِلَى نَظِيرِهِ ثَابِتٌ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْجَنْطَةُ بِالْجَنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْبُلْبُخُ بِالْبُلْبُخِ وَالدَّهَبُ بِالدَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا يَمْثِلُ يَدًا يَدًا وَالْفُضْلُ رَيْبًا وَيُرْوَى كَيْلًا يَكِيلُ وَذَنَابُ يُوَلِّبُ مَكَانَ قَوْلِهِ مِثْلًا يَمْثِلُ وَقَوْلُهُ الْجَنْطَةُ يُرْوَى بِالرُّفْعِ أَيْ يَمْثِلُ الْجَنْطَةُ بِالْجَنْطَةِ مِثْلًا يَمْثِلُ وَيُرْوَى بِالنَّصْبِ أَيْ يَمْثِلُ الْجَنْطَةُ بِالْجَنْطَةِ وَالْجَنْطَةُ مَكِيلٌ قَوْلُ بَعْضِهِمْ وَ قَوْلُهُ مِثْلًا يَمْثِلُ حَالٌ لِمَا سَبَقَ كَأَنَّهُ قِيلَ يَمْثِلُ الْجَنْطَةُ بِالْجَنْطَةِ حَالٌ كَوْنُهُمَا مُتَمَاثِلَيْنِ وَ الْأَحْوَالُ شُرُوطٌ وَ الْأَمْرُ لِلِإِجَابِ وَالْيَمْرُ مُبَاهٍ فَيَنْصَرِفُ الْأَمْرُ إِلَى الْحَالِ الَّتِي هِيَ شَرْطٌ فَيَكُونُ الْمَعْنَى وَجُوبُ الْيَمْرِ بِشَرْطِ التَّسْوِيَةِ وَ الْمِثَالَةِ لَا وَجُوبَ نَفْسِ الْيَمْرِ وَ أَرَادَ بِالْمِثْلِ الْقَدْرَ يَعْنِي الْكَيْلَ فِي الْمِكْيَلَاتِ وَ الْوَلْنَ فِي الْمَوْلُونَاتِ بِدَلِيلِ مَا ذَكَرَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ كَيْلًا يَكِيلُ وَ أَرَادَ

بِالْفَضْلِ فِي قَوْلِهِ وَالْفَضْلُ رِبَا الْفَضْلُ عَلَى الْقَدْرِ دُونَ نَفْسِ الْفَضْلِ حَتَّى يَجُوزَ بَيْنَهُ حَقْنَةُ بِحَفَّتَيْنِ وَهَكَذَا إِلَى أَنْ يُتْلَغَ يَصِفَ صَاعٌ.

ترجمہ: ﴿اور اس کی تفصیل﴾ قیاس کے ردالشیء الی نظیرہ کے معنی میں ہونے کی تفصیل ”﴿آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں ہے کہ گندم کو گندم کے بدلے میں اور جو کو جو کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلے میں اور سونے کو سونے کے بدلے میں اور چاندی کو چاندی کے بدلے میں برابر برابر ہاتھ بٹھو اور زیادتی ربوا ہے﴾ اور ایک روایت ”مثلاً بمثل“ کی جگہ ”کیلا بکیل و وزناً بوزن“ کی آئی ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”الحنطة“ رفع کے ساتھ بھی مروی ہے یعنی ”بیع الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل“ (گندم کو گندم کے بدلے میں برابر برابر ہے) اور ایک روایت میں نصب کے ساتھ بھی آیا ہے یعنی ”﴿بیعوا الحنطة بالحنطة﴾ (گندم کو گندم کے بدلے میں بٹھو) اور گندم مکلی چیز ہے جس کا اس کی جنس کے ساتھ تقابل کیا گیا ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”مثلاً بمثل“ یہ ماثل سے حال ہے ﴿گویا کہا گیا کہ گندم کو گندم کے بدلے میں بٹھو اس حال میں کہ دونوں گندم میں برابر برابر ہوں۔﴾ اور احوال شرط ہوتے ہیں اور امر ایجاب کیلئے ہے اور بیع مباح ہے لہذا اس حال کی طرف پھیرے گا جو کہ شرط ہے ﴿پس مطلب یہ ہوگا کہ بیع کا واجب ہونا برابری اور مماثلت کی شرط کے ساتھ ہے نہ کہ نفس بیع واجب ہے اور لفظ ”مثل“ سے قدر مراد ہے یعنی مکلی چیزوں میں کیل اور موزونی چیزوں میں وزن مراد ہے اس دلیل سے کہ دوسری حدیث میں کیلا بکیل کا لفظ مذکور ہے۔﴾ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان الفضل ربوا (کی بیشی سود ہے) میں فضل سے کیل اور وزن کی زیادتی مراد ہے نہ کہ نفس زیادتی مراد ہے یہاں تک کہ ایک مٹھی کی بیج دو مٹھی کے بدلے میں جائز ہوگی ﴿جب تک نصف صاع کو نہ پہنچے۔

تشریح: ﴿و بیانہ﴾: قیاس کے معنی (ہر چیز کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا) اس کی توضیح بالمثال کر رہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر و التمر بالتمر و الملح بالملح والذهب بالذهب و الفضة بالفضة مثلاً بمثل یداً بیداً و الفضل ربوا۔ گندم کو گندم کے بدلے میں جو کو جو کے بدلے میں کھجور کو کھجور کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلے میں اور سونے کو سونے کے بدلے میں اور چاندی کو چاندی کے بدلے میں برابر برابر ہاتھ بٹھو اور کی بیشی ربوا ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ اختلاف روایات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک روایت میں تو مثلاً بمثل کے الفاظ ہیں لیکن دوسری روایات میں اس کی جگہ کیلا بکیل و وزناً بوزن کے الفاظ ہیں۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں الحنطة بالحنطة رفع کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اور نصب کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ اگر رفع کے ساتھ ہو تو ترکیب اس طرح ہے کہ الحنطة کا مضاف محذوف ہے اور اصل عبارت یہ ہے بیع الحنطة بالحنطة پھر مضاف (بیع) کو حذف کر کے مضاف الیہ (الحنطة) کو اس کے قائم مقام بنادیا گیا ہے اور جو اعراب مضاف کا تھا یعنی رفع وہی مضاف الیہ کو دے دیا گیا۔ اس لئے الحنطة مرفوع ہے۔ اور اگر الحنطة نصب کے ساتھ ہو جیسا کہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے تو پھر اس کا فعل محذوف ہوگا اور اصل عبارت یہ ہوگی کہ بیعوا الحنطة بالحنطة گندم کو گندم کے بدلے میں برابر برابر بٹھو۔

فَصَارَ حُكْمُ النَّصِّ وَجُوبُ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا فِي الْقَدْرِ لَمْ الْحُرْمَةُ بِنَاءً عَلَى قَوَاتِ حُكْمِ الْأَمْرِ بِغَيْرِ حَيْثُمَا فَاتَتْ التَّسْوِيَةُ تَثْبُتُ الْحُرْمَةُ هَذَا حُكْمُ النَّصِّ وَالدَّاعِي إِلَيْهِ أَى الْعِلَّةُ الْبَاعِثَةُ عَلَى وَجُوبِ

التَّسْوِيَةِ الْقَدْرُ وَالْجِنْسُ لِأَنَّ إِيْجَابَ التَّسْوِيَةِ فِي الْقَدْرِ بَيْنَ هَذِهِ الْأَمْوَالِ يَفْتَضِي أَنْ تَكُونَ أَمْثَلًا مُتَسَاوِيَةً وَلَنْ تَكُونَ كَذَلِكَ إِلَّا بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ لِأَنَّ الْمِثَالَةَ تَقُومُ بِالصُّورَةِ وَالْمَعْنَى وَذَلِكَ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ فَبِالْقَدْرِ تَقُومُ الْمِثَالَةُ الصُّورِيَّةُ وَبِالْجِنْسِ تَقُومُ الْمِثَالَةُ الْمَعْنَوِيَّةُ وَالْجِنْسُ مَذْلُولُ قَوْلِهِ الْجِنْدَةُ بِالْجِنْدَةِ وَالْقَدْرُ مَذْلُولُ قَوْلِهِ مِثْلًا بِمِثْلٍ فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ الْجِنْسُ كَالْجِنْدَةِ مَعَ الشَّعِيرِ أَوْ لَمْ يُوجَدْ الْقَدْرُ كَمَا فِي الْعَدَدِيَّاتِ لَمْ تُشْتَرِطِ الْمَسَاوَاةُ وَلَا يَظْهَرُ الرِّوَا وَيَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمِثَالَةَ تَتَّبَعُ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ فَقَطْ بَلْ لَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ فِي الْوَصْفِ أَيْضًا وَهُوَ الْجُودَةُ وَالرَّدَاةُ فَاجَابَ بِقَوْلِهِ وَسَقَطَتْ قِيَمَةُ الْجُودَةِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَيِّدُهَا وَرَدِّيُّهَا سَوَاءٌ هَذَا حُكْمُ النَّصِّ أَيْ كَوْنُ الدَّاعِي إِلَى وَجُوبِ التَّسْوِيَةِ هُوَ الْقَدْرُ وَالْجِنْسُ ثَابِتٌ بِإِشَارَةِ النَّصِّ لَا بِجَرْدِ الرَّأْيِ فَالْمُرَادُ بِهَذَا الْحُكْمِ الثَّانِي غَيْرُ مَا أَرِيدَ بِالْحُكْمِ الْأَوَّلِ لِأَنَّ الْحُكْمَ الْأَوَّلَ هُوَ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ أَعْنَى وَجُوبِ التَّسْوِيَةِ وَهَذَا الْحُكْمُ هُوَ بِمَعْنَى مَذْلُولِ النَّصِّ شَامِلٌ لِلْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ جَمِيعًا.

ترجمہ: پس نص کا حکم کیل اور وزن میں دونوں چیزوں کے درمیان برابری کا واجب ہوتا ہے پھر حکم امر کے فوت ہونے کی بناء پر یعنی جہاں برابری فوت ہو جائے وہاں حرمت ثابت ہوگی یہ نص کا حکم ہے اور اسکی طرف داعی ہے یعنی وہ علت جو دونوں کے درمیان برابری کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے وہ قدر مع الجنس ہے۔ اس لئے کہ ان اموال کے درمیان قدر میں برابری واجب کرنا تقاضا کرتا ہے کہ یہ چیزیں برابر برابر ہوں اور یہ برابری صرف قدر مع الجنس کے ذریعہ حاصل ہو سکتی ہے اس لیے کہ مماثلت قائم ہوتی ہے صورت اور معنی کے ساتھ اور یہ صرف قدر مع الجنس کے ساتھ ممکن ہے کہ پس قدر کے ساتھ مماثلت صوری قائم ہوتی ہے اور جنس کے ساتھ مماثلت معنوی قائم ہوتی ہے اور جنس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان الحنطة بالحنطة کا مدلول ہے اور قدر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان مثلاً بمثل کا مدلول ہے پھر اگر جنس نہ پائی جائے جیسے کہ گندم کو جو کے بدلے بیچنا یا قدر نہ پایا جائے جیسے کہ عددی چیزوں میں تو برابری شرط نہیں ہوگی اور ربوا ثابت نہیں ہوگا اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ برابری صرف قدر مع الجنس سے ثابت ہوتی ہے بلکہ وصف میں بھی برابری ضروری ہے اور وہ وصف کھوٹا اور کھرا ہوتا ہے اس اعتراض کا جواب ماتن **بمثل** نے اپنے قول و سقطت سے دیا اور کھرے ہونے کی قیمت نص کی وجہ سے ساقط ہو گئی ہے اور وہ نص آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے (ان چھ چیزوں میں سے کھرا اور کھوٹا ہونا برابر ہے) یہ نص کا حکم ہے یعنی یہ بات کہ برابری کے واجب ہونے کی علت قدر مع الجنس ہے، اشارۃ النص سے ثابت ہے نہ کہ محض رائے سے، پس دوسرے ہذا حکم النص سے اس کا غیر مراد ہے جو پہلے ہذا حکم النص سے مراد ہے اس لئے کہ پہلا ہذا حکم النص سے مراد حکم شرعی ہے۔ یعنی برابری کا واجب ہونا اور یہ دوسرا ہذا حکم النص نص کے مدلول کے معنی میں ہے، جو حکم اور علت دونوں کو شامل ہے۔

تشریح: فصار حکم النص: سابقہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حدیث مذکور کا حکم یہ ہے کہ جن دو چیزوں میں بیع کی جائے ان کے درمیان ناپ تول کے اعتبار سے برابری واجب ہے اور اگر ناپ تول کے اعتبار سے برابری نہیں ہوگی تو پھر ربوا ہو جائے گا اور

وہ بیع حرام ہوگی۔ اور برابری کے واجب ہونے کی علت قدر مع الجنس ہے پس جہاں قدر مع الجنس والی علت پائی جائے گی وہاں برابری واجب ہوگی اگر برابری نہ ہو بلکہ کی بیشی ہو تو پھر وہ ربوا ہوگا اور حرام ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ قدر مع الجنس کے علت ہونے کی کیا دلیل ہے تو اس کی دلیلیں کتاب میں مذکور ہیں ایک ماتن بجھٹلے نے بیان کی اور دوسری شارح بجھٹلے نے بیان کی ہے۔

ماتن بجھٹلے کی بیان کردہ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہماری دلیل یہ ہے کہ ربوا کی علت قدر مع الجنس ہے اس لئے کہ اس حدیث میں مثلاً بمثل کا لفظ آیا ہے جس میں مماثلت کا حکم کیا گیا ہے اور مماثلت حال ہونے کی وجہ سے شرط کے درجے میں ہے گویا کہ بیوعات میں مماثلت شرط ہے اور مماثلت کی دو قسمیں ہیں مماثلت صوری اور مماثلت معنوی۔ مماثلت صوری یہ ہے کہ وہ دونوں چیزیں پیمانے کے اعتبار سے برابر برابر ہوں اور پیمانہ تو شریعت میں کیل اور وزن ہے اس لئے مماثلت صوری معلوم ہوگی کیل اور وزن سے پس کیل اور وزن یعنی قدر کا علت ہونا ثابت ہو گیا اور مماثلت معنوی کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں چیزیں ہم شکل ہوں اور ہم شکل جب ہو سکتی ہیں کہ جب ان دونوں کی جنس ایک ہو اس لئے مماثلت معنوی معلوم ہوگی جنس سے پس جنس کا علت ہونا ثابت ہو گیا۔

اور شارح بجھٹلے کی بیان کردہ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث الحنطة بالحنطة الخ میں ان چھ چیزوں کو ان کی جنس کے مقابلے میں لا کر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جنس کے علت ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور مثلاً بمثل کا لفظ لا کر حضور ﷺ نے کیل اور وزن کے علت ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ مثلاً بمثل (برابری برابری) سے مراد کیل اور وزن کے اعتبار سے برابری ہے جس کی دلیل دوسری روایت کیلا بکیلا و وزنا ہونے ہے جیسا کہ اوپر گذرا۔

پھر ان چھ چیزوں میں سے پہلی چار کیلی ہیں اور آخری دو وزنی ہیں ان کے مقابلے میں ان کی جنس کو لایا گیا ہے اور اس حدیث میں مثلاً بمثل کا لفظ ترکیب میں ان چھ چیزوں سے حال واقع ہو رہا ہے گویا کہ اصل عبارت یہ ہے بیعوا الحنطة بالحنطة حال کوئہما متماثلین تم گندم کو گندم کے بدلے میں پیچو اس حال میں کہ وہ دونوں برابر برابر ہوں اور حال شرط کے درجے میں ہوتا ہے جیسے انت طالق راکبہ یہ ان رکبت فانت طالق کے درجے میں ہے لہذا مماثلت شرط ہوئی اور بیعوا کا امر وجوب کے لئے ہے اور آپ جانتے ہیں کہ بیع واجب نہیں ہے بلکہ مباح ہے پس بیعوا کے امر سے جو وجوب معلوم ہو رہا ہے اس وجوب کا تعلق نفس بیع کے ساتھ ہے یا مماثلت والی شرط کے ساتھ ہے؟ وجوب کا تعلق نفس بیع کے ساتھ تو نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ نفس بیع تو مباح ہے واجب نہیں ہے۔ پس لامحالہ وجوب کا تعلق مماثلت والی شرط کے ساتھ ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ ان چیزوں کی بیع واجب نہیں ہے لیکن جب تم ان چیزوں کی بیع کرو تو ان میں مماثلت (برابری کرنا) واجب ہے۔ ماتن بجھٹلے کا نصب کی روایت کو اختیار کرنا اس کی وجہ یہی ہے کہ اس صورت میں امر کو محذوف ماننا پڑتا ہے۔ اور امر کی وجہ سے مماثلت واجب ہو جاتی ہے اور اس حدیث میں مثلاً بمثل (برابری کرنے) سے مراد قدر یعنی ناپ تول کے اعتبار سے برابری کرنا ہے۔ یعنی مکلی چیزوں میں کیل کے اعتبار سے برابری کرنا اور موزونی چیزوں میں وزن کے اعتبار سے برابری کرنا اس کی دلیل یہ ہے کہ دوسری روایت میں مثلاً بمثل کی جگہ کیلا بکیلا و وزنا ہونے کا لفظ ہے اور قاعدہ مشہور ہے کہ الحدیث یفسر بعضہ ببعضاً لہذا کیلا بکیلا و وزنا ہونے کی روایت سے معلوم ہوا کہ مثلاً بمثل سے مراد ناپ تول میں برابری کرنا ہے۔ اور اس حدیث کے لفظ والفضل ربوا (کی بیشی ربوا ہے) میں کی بیشی سے مراد قدر یعنی ناپ تول کے اعتبار سے کی بیشی ہے اس لئے کہ جب مماثلت (برابری) سے مراد ناپ تول کے اعتبار سے مماثلت ہے تو فضل (کی بیشی) سے مراد ناپ تول کے اعتبار سے کی بیشی ہوگی۔ لہذا اگر ان دو چیزوں میں (جن کی آپس میں بیع

کی جارہی ہے) ناپ تول کے اعتبار سے کمی بیشی نہ ہو بلکہ شمار کے اعتبار سے کمی بیشی ہو مثلاً ایک انڈے کی بیج دواڑوں کے بدلے میں ہو تو یہ جائز ہوگی اور اسی طرح ایک مٹھی گندم کی بیج دو مٹھی گندم کے بدلے میں بھی جائز ہوگی بلکہ جو مقدار آدمے صاع سے کم ہو اس میں کمی بیشی کے ساتھ بیج جائز ہے جب وہ آدمے صاع کو پہنچ جائے تو پھر کمی بیشی روباہو جائے گی اس لئے کہ شریعت میں کیل کا کم از کم پیمانہ نصف صاع ہے اس لئے نصف صاع سے کم گندم میں ناپ تول کے اعتبار سے کمی بیشی نہیں ہے۔

ویرد علیہ: سے شارح رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ متن کی آنے والی عبارت و سقطت قيمة الجودة میں ماتن **بمطابقة** ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں:

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مماثلت صرف قدر مع الجس سے ثابت ہو جاتی ہے بلکہ مماثلت کے پائے جانے کے لئے دونوں چیزوں (جن کی آپس میں بیج کی جارہی ہے) کا وصف یعنی جودت (کھرا ہونا) اور رداءة (کھوٹا ہونا) میں برابر ہونا بھی ضروری ہے کہ یا تو دونوں چیزیں جید ہونے میں برابر ہوں اور یاردی ہونے میں برابر ہوں پس جب وہ دونوں چیزیں وصف میں برابر ہوں گی تو پھر مماثلت پائی جائے گی۔

وسقطت قيمة الجودة: سے ماتن رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اصل تو یہی ہے کہ وصف میں بھی برابری ضروری ہو لیکن وصف یعنی جودت (کھرا ہونا) میں برابری اور رداءة (کھوٹا ہونا) میں برابری کا اعتبار حدیث کی وجہ سے ساقط ہو گیا ہے چنانچہ حدیث الحنطة بالحنطة کے آخر میں آتا ہے جیدھا و ردیہا سواء۔ ان چھ چیزوں میں کھرا کھوٹا برابر ہے اس لئے مماثلت کے پائے جانے کے لئے وصف یعنی جودت و رداءت (کھرا کھوٹا ہونا) میں برابری ضروری نہیں ہے کہ دونوں چیزیں عمدہ ہوں یا دونوں گھٹیا ہوں بلکہ اگر عمدہ اور دوسری چیز گھٹیا ہو تو یہ بھی جائز ہے۔

هذا حکم النص ماتن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ برابری کے واجب ہونے اور رداء کے حرام ہونے کی علت قدر مع الجس ہے یہ محض رائے اور قیاس سے ثابت نہیں بلکہ اس حدیث کے اشارۃ النص سے ثابت ہے۔

فالمراد بهذا حکم یہاں سے شارح رحمہ اللہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں **سوال** کی تقریر یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ نے پہلے **هذا حکم النص** کا لفظ ذکر کر دیا تھا تو پھر دوبارہ **هذا حکم النص** کا لفظ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی لہذا یہ تکرار محض ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ پہلے **هذا حکم النص** کا مطلب اور ہے اور دوسرے کا مطلب اور ہے۔ پہلے **هذا حکم النص** کا مطلب یہ ہے کہ یہ برابری کا واجب ہونا نص یعنی حدیث کا حکم ہے۔ اور دوسرے **هذا حکم النص** کا مطلب یہ ہے کہ برابری کے واجب ہونے کی علت قدر مع الجس ہونا یہ نص کا حکم ہے یعنی یہ اس حدیث کے اشارۃ النص سے ثابت ہے۔

وَجَدْنَا الْأَرْزَ وَغَيْرَهُ أَمْثَالًا مُتَسَاوِيَةً فَكَانَ الْفَضْلُ عَلَى الْمِثَالَةِ فِيهَا فَضْلًا خَالِيًا عَنِ الْعَوَظِ فِي عَقْدِ الْبَيْعِ مِثْلَ حُكْمِ النَّصِّ بِلَا تَفَاوُتٍ فَلَزِمَنَا إِبْرَاهِيمُ أَيْ إِبْرَاهِيمُ حُكْمِ النَّصِّ وَهُوَ وَجُوبُ الْمُسَاوَاةِ وَحُرْمَةُ الزَّيْءِ فِيمَا عَدَا الْأَشْيَاءَ السَّيِّئَةِ مِنَ الْأَرْزِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْمِكْيَلَاتِ وَالْمَوْزُونَاتِ سَوَاءً كَانَ مَطْعُومًا أَوْ غَيْرَ مَطْعُومٍ بِشَرْطِ وُجُودِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ عَلَى طَرِيقِ الْإِعْتِبَارِ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَاعْتَبِرُوا وَهُوَ نَظِيرُ الْمَثَلَاتِ أَيْ هَذَا الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ نَظِيرُ اعْتِبَارِ الْعُقُوبَاتِ النَّارِيَةِ بِالْكَفَّارِ فَإِنَّ اللَّهَ

تَعَالَى قَالَ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرِجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَا يَعْتَهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَنقَضَهُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ وَ الْمَرَادُ بِأَهْلِ الْكِتَابِ يَهُودُ بَنِي النَّصِيرِ حَيْثُ عَاهَدُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ لَا يَكُونُوا مُخَاصِبِينَ عَلَيْهِ حِينَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَنَقَضُوا الْعَهْدَ فِي وَقْعَةِ أُحُدٍ فَأَمَرَهُمْ بِالْخُرُوجِ مِنَ الْمَدِينَةِ فَاسْتَهْلَوْا عَشْرَةَ أَيَّامٍ وَ طَلَبُوا الصُّلْحَ فَأَبَى عَلَيْهِمْ إِلَّا الْجَلَاءَ فَأَخْرَجَهُمُ اللَّهُ مِنَ الْمَدِينَةِ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ وَالْإِخْرَاجُ حَالٌ كَوْنَكُمْ يَا أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرِجُوا وَ ظَنُّوا أَيَّ الْيَهُودِ أَنَّهُمْ مَا يَعْتَهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَنقَضَهُ اللَّهُ أَيْ عَذَابُهُ وَ حُكْمُهُ بِالْجَلَاءِ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ذَلِكَ وَ قَذَفَ أَيْ أَلْقَى اللَّهُ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ حَالٌ كَوْنِهِمْ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ لِحَاجَتِهِمْ إِلَى الْخَشَبِ وَالْحِجَارَةِ فَصَلُّوا أَثْقَالَهُمْ هَذِهِ عَلَى جَمَالٍ كَثِيرَةٍ وَ خَرَجُوا مِنْهَا وَاسْتَوْطَنُوا بِغَيْبَرٍ لَمْ أَخْرِجَهُمْ عَمْرُؤُا مِنْ خَيْبَرَ إِلَى الشَّامِ هَذَا تَفْسِيرُ الْآيَةِ.

ترجمہ: اور ہم نے چاول وغیرہ کو امثال متساویہ پایا پس ان میں برابری پر زیادتی یہ ایسی زیادتی ہے جو عقد بیع میں عوض سے خالی ہے (اور) یہ نص کے حکم کی طرح ہے بغیر کسی فرق کے پس ہم پر نص کے حکم کو ثابت کرنا لازم ہوا کہ اور وہ نص کا حکم برابری کا واجب ہوتا اور ان چھ چیزوں کے علاوہ میں یعنی چاول اور دیگر ملکیتی اور موزونی اشیاء میں ربوا کا حرام ہونا ہے خواہ وہ چیز مطحوم (کھائی جانے والی) ہو یا غیر مطحوم ہو قدر مع الجس کے پائے جانے کی شرط کے ساتھ اس قیاس کے طریقے پر کہ جس کا حکم دیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فاعتبروا" میں اور یہ قیاس عبرتاک سزاؤں کے قیاس کی نظیر ہے یعنی یہ قیاس شرعی ان عبرتاک سزاؤں کے قیاس کی نظیر ہے جو سابقہ کفار پر نازل ہوئیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "اللہ وہی ہے جس نے اہل کتاب میں سے کافر لوگوں کو انکے گھروں سے پہلے اجتماع کے موقع پر نکال دیا" مسلمانو! تمہیں یہ خیال بھی نہیں تھا کہ وہ نکلیں گے اور وہ بھی یہ سمجھے ہوئے تھے کہ انکے قلعے انہیں اللہ سے بچائیں گے پھر اللہ انکے پاس ایسی جگہ سے آیا جہاں ان کا گمان بھی نہیں تھا اور اللہ نے ان کے دلوں میں رعب ڈال دیا کہ وہ اپنے گھروں کو خود اپنے ہاتھوں سے بھی اور مسلمانوں کے ہاتھوں سے بھی اجاڑ رہے تھے۔ لہذا اے آنکھوں والو! عبرت حاصل کرو۔ اہل کتاب سے مراد یہود بنو نضیر ہیں کیونکہ جب آپ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے تو انہوں نے آپ ﷺ سے معاہدہ کیا تھا کہ وہ آپ ﷺ سے جنگ نہیں کریں گے پھر انہوں نے جنگ احد کے موقع میں اس عہد کو توڑ دیا۔ تو آپ ﷺ نے انکو مدینہ سے نکلنے کا حکم دیا۔ تو انہوں نے دس دن کی مہلت مانگی۔ اور صلح کا مطالبہ کیا آپ ﷺ نے جلا وطنی کے علاوہ اور کسی بات کے سننے سے انکار کیا، پس اللہ تعالیٰ نے انکو مدینہ سے نکال دیا۔ پہلے اجتماع کے موقع پر انکو اس حال میں نکالا کہ اے مسلمانو! تم یہ گمان نہیں کرتے تھے کہ وہ نکلیں گے اور وہ یہ گمان کرتے تھے کہ انکے قلعے انکو اللہ سے بچالیں گے۔ پھر اللہ کا عذاب اور جلا وطنی کا حکم آیا اس طرح آیا جس کا وہ گمان نہیں کرتے تھے اور اللہ نے انکے دلوں میں مسلمانوں کا رعب ڈالا اس حال میں کہ وہ اپنے گھروں کو اپنے ہاتھوں سے اور

مسلمانوں کے ہاتھوں سے اجاڑ رہے۔ لکڑیوں اور پتھروں کی ضرورت کی وجہ سے پھر وہ یہ پوجہ بار برداروں پر لا دکر مدینہ سے نکلے اور خیبر میں سکونت اختیار کی پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو خیبر سے شام کی طرف نکالا۔ یہی آیت کی تفسیر ہے

تشریح: ﴿ووجدنا الذر و غیرہ﴾ حدیث الحنطۃ بالحنطۃ کے بارے میں جب صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ نے مقیس علیہ کی تفصیل کو بیان کر دیا اور اس کی علت کو ثابت کر دیا تو اب یہاں سے مقیس کو بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ ہم نے چاول اور دیگر مکملی اور موزونی اشیاء (لوہا، چونا وغیرہ) کو دیکھا کہ جب ان کی بیج کی جائے ان کے اپنی جنس کے بدلے میں تو یہ قدر مع الجبس کے پائے جانے میں برابر ہیں یعنی ان میں قدر مع الجبس والی علت پائی جاتی ہے اور جب ان میں علت موجود ہے تو قیاس کرتے ہوئے ان میں نفس کا حکم ثابت کرنا ضروری ہوگا کہ ان میں برابری واجب ہوگی اور کی بیشی ربوا اور حرام ہوگی۔ کیونکہ جب ان کی آپس میں بیج کی جائے تو اگر برابری نہ ہو بلکہ ایک جانب زیادتی ہو تو یہ زیادتی ایسی زیادتی ہوگی جو عقد بیع میں عوض سے خالی ہے اور عقد بیع میں جو زیادتی عوض سے خالی ہو اس کو ربوا کہتے ہیں۔

﴿وہو نظیر المثلات﴾ صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس شرعی سابقہ کفار کے بارے میں نازل ہونے والی عبرتناک سزاؤں کی طرح ہے کہ جیسے ہمارے احوال کو سابقہ کفار کے احوال پر قیاس کر کے عبرتناک سزاؤں کا حکم متعہد کیا گیا ہے اسی طرح یہاں چاول وغیرہ کو ان چھ چیزوں پر قدر مع الجبس کی علت کی وجہ سے قیاس کر کے برابری کے واجب ہونے اور ربوا کے حرام ہونے کا حکم متعہد کیا گیا ہے۔

﴿فان اللہ تعالیٰ﴾ سے اس پوری آیت کی تفسیر کر رہے ہیں جس میں فاعتبروا یا ولی الابصار ہے وہ آیت ﴿ہو الذی اخرج الذین کفروا من اهل الکتاب من دیارہم لاول الحشر﴾ ہے۔ اس آیت کا شان نزول جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، حضرت مجاہد اور حضرت زہری رحمۃ اللہ علیہما سے منقول ہے۔ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو مدینہ کے یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ کیا تھا کہ ہم نہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے لڑائی کریں گے اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دشمنوں کا ساتھ دیں گے اور اسی طرح نہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے لڑائی کریں گے اور نہ ان کے دشمنوں کا ساتھ دیں گے۔ لیکن غزوہ احد کے بعد ان یہودیوں نے اس معاہدہ کی خلاف ورزی کی چنانچہ کعب بن اشرف چالیس سواروں کو ساتھ لے کر مکہ گیا اور اہل مکہ کو مسلمانوں کے خلاف ابھارا اور بیت اللہ کے سامنے قریش مکہ سے مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے کا معاہدہ کیا اس کے علاوہ کچھ اور واقعات بھی پیش آئے جو کتب تفسیر وحدیث میں مشہور ہیں، ان سب واقعات کو دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو مدینہ سے نکل جانے یعنی جلا وطنی کا حکم دیا کہ اب ہمارا اور تمہارا کوئی معاہدہ نہیں ہے اور تم یہاں سے نکل جاؤ ورنہ پھر جہاد و قتال ہے، انہوں نے دس دن کی مہلت مانگی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو مہلت دے دی پھر انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ صلح کرنے کی کوشش کی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے صرف ایک ہی راستہ ہے جلا وطنی چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اس پہلے اجتماع کے وقت مدینہ منورہ سے نکال دیا اسی کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی کہ اللہ وہ ہے جس نے اہل کتاب کافروں کو ان کے گمروں سے نکالا اے مسلمانو! تم ان کی قوت، لشکر، سامان، کثرت تعداد اور مضبوط قلعے دیکھ کر یہ گمان نہیں کرتے تھے کہ یہ لکھن گے۔ اور وہ بھی یہی سمجھتے تھے کہ ان کے قلعے ان کو خدا سے یعنی خدا کے عذاب سے بچالیں گے۔ پس اللہ تعالیٰ کا عذاب یعنی جلا وطنی اس جہت سے ان کو آ پہنچا کہ جس کا ان کو وہم و گمان بھی نہیں تھا یعنی جلا وطنی کا عذاب ان کو مسلمانوں کی جہت سے آ پہنچا جس کے بارے

کا وہم و گمان ہی نہیں تھا کہ مسلمان ان پر غالب آ جائیں گے اور اللہ تعالیٰ نے ان کے سردار کعب بن اشرف کو محمد بن مسلمہ انصاری کے ہاتھوں قتل کروا کر ان کے دلوں میں مسلمانوں کا رعب ڈال دیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنے گھروں کے دروازے اور ان کے پھر اکھاڑ رہے تھے اور مسلمان ان کے باغات کو آگ لگا رہے تھے۔ یعنی حرص، غیظ و غضب کے جوش میں وہ اپنے مکانوں کے کڑی، تختے اور کواڑ اکھاڑ رہے تھے، تاکہ کوئی چیز جو ساتھ لے جاسکتے ہیں رہ نہ جائے اور مسلمانوں کے ہاتھ نہ لگے۔ پس انہوں نے یہ بوجہ یعنی دروازے اور پھر وغیرہ بہت سارے بار برداروں پر لادے اور مدینہ سے نکل گئے اور خیبر کو وطن بنا لیا پھر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے دور خلافت میں ان یہودیوں کو خیبر سے شام کی طرف نکال دیا۔ یہ تو ہوئی آیت کی تفسیر۔

فَالْأَخْرَاجُ مِنَ الدِّيَارِ عُقُوبَةٌ كَالْقَتْلِ حَيْثُ سَوَّى بَيْنَهُمَا فِي قَوْلِهِ وَ لَوْ أَنَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَ الْكُفْرُ يَصْلَحُ دَاعِيًا إِلَيْهِ فَكَلَّمْنَا وَجَدَ الْكُفْرُ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْإِخْرَاجُ وَ أَوَّلُ الْحَشْرِ يَدُلُّ عَلَى تَكَرُّرِ هَذِهِ الْعُقُوبَةِ وَ هُوَ إِجْلَاءُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى الشَّامِ وَ قِيلَ هُوَ حَشْرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ دَعَانَا إِلَى الْإِعْتِبَارِ فِي قَوْلِهِ فَاعْتَبِرُوا بِالنَّاسِ فِي مَعْنَى النَّصِ لِلْعَمَلِ بِهِ فِيمَا لَا نَصَّ فِيهِ فَتَعْتَبِرُ أَحْوَالَنَا بِأَحْوَالِهِمْ وَ نَحْتَرِزُ عَنْ مِثْلِ مَا فَعَلُوا تَوَلَّيْنَا عَنْ مِثْلِ مَا تَوَلَّى بِهِمْ فَكَذَلِكَ هُنَا آتَى فِي الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ فَتَنَاقُلُ فِي عِلَّةِ النَّصِّ وَ نَعْلِيْقُهَا إِلَى الْفَرْعِ لِتَثْبُتَ حُكْمُ النَّصِّ فِيهِ.

ترجمہ: ﴿پس گھروں سے نکالنا قتل کے برابر سزا ہے﴾ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قتل اور گھروں سے نکالنے کے درمیان برابری کی ہے اپنے اس فرمان میں اور اگر ہم لوگوں پر یہ بات فرض کر دیتے کہ تم اپنے آپ کو قتل کرو یا اپنے گھروں سے نکل جاؤ تو چند لوگوں کے علاوہ اس حکم کو کوئی بھی بجا نہ لاتا۔ ﴿اور کفر گھروں سے نکالنے کی علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے﴾ پس جب کفر بھی پایا جائے گا تو اس پر نکالنے کا حکم مرتب ہوگا ﴿اول حشر کا لفظ دلالت کرتا ہے اس (نکالنے کی) سزا کے تکرار پر﴾ اور حشر ثانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ان کو خیبر سے شام کی طرف نکالنا ہے اور کہا گیا ہے کہ حشر ثانی قیامت کے دن کا حشر ہے ﴿پھر اللہ تعالیٰ نے ہمیں قیاس کرنے کی دعوت دی﴾ اپنے فرمان ”فَاعْتَبِرُوا“ (عبرت پکڑو) میں، یعنی نص کے معنی میں غور کریں ﴿تاکہ جہاں نص وارد نہیں ہوئی وہاں اسی پر عمل کریں﴾ لہذا یہودی کی حالت پر ہم اپنے احوال کو قیاس کریں گے اور ان جیسے افعال بد سے پرہیز کریں گے ان عذابات سے محفوظ رہنے کیلئے جو ان پر نازل ہوئے ﴿پس یہاں بھی ایسا ہی ہوتا ہے﴾ یعنی قیاس شرعی میں کہ نص کی علت میں غور و فکر کریں گے اور اس کو فرع کی طرف متحدی کریں گے تاکہ نص کا حکم اس فرع میں ثابت کریں۔

تشریح: ﴿فَالْأَخْرَاجُ مِنَ الدِّيَارِ﴾ یہاں سے قیاس کرنے کا طریقہ بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ گھروں سے نکالنا یعنی جلا وطنی اس درجے کی سزا ہے کہ جس درجے کی سزا قتل ہے اس بات کی دلیل کہ جلا وطنی اور قتل یہ دونوں سزائیں برابر ہیں قرآن کریم کی یہ آیت ہے ﴿وَلَوْ أَنَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ﴾ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے قتل اور گھروں سے نکالنا یعنی جلا وطنی دونوں کے درمیان برابری کی ہے معلوم ہوا کہ دونوں برابر درجہ کی سزائیں ہیں۔

﴿وَالْكُفْرُ يَصْلَحُ﴾ باقی رہی یہ بات کہ جلا وطنی کی علت کیا ہے تو صاحب کتاب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کفر کو جلا وطنی کی علت بنانا

مناسب ہے اس لئے کہ کفر قتل کی علت ہے کہ جب کوئی آدمی کافر ہو جائے تو اس کو قتل کیا جاتا ہے، پس کفر جب قتل کی علت بن سکتا ہے تو جلا وطنی کی علت بھی بن سکتا ہے۔ کیونکہ دونوں برابر درجہ کی سزائیں ہیں پس معلوم ہوا کہ جلا وطنی کی علت کفر ہے۔ لہذا جب بھی یہ کفر والی علت پائی جائے گی تو جلا وطنی والا حکم اس پر مرتب ہوگا۔

﴿وَأُولَ الْأَحْشَرِ﴾ صاحب کتاب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اول الاحشور کا لفظ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ ان یہود کو دوبارہ بھی جلا وطن کیا جائے گا چنانچہ اس کا مصداق دور فاروقی میں ظاہر ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہود بنو نضیر کو خیبر سے جلا وطن کیا شام کی طرف۔ خلاصہ یہ ہے کہ حشر اول کا مصداق مدینہ سے خیبر کی طرف جلا وطنی ہے اور حشر ثانی کا مصداق خیبر سے شام کی طرف جلا وطنی ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حشر ثانی کا مصداق قیامت کے دن کا حشر ہے۔

﴿ثُمَّ دَعَانَا إِلَى الْاِعْتِبَارِ﴾ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اپنے قول فاعتبروا یا اولی الابصار میں ہمیں قیاس کرنے کی دعوت دی ہے کہ ہم اس نص کی علت میں غور و فکر کریں اور اپنے احوال کو ان یہودیوں کے احوال پر قیاس کریں کہ اگر یہ علت (کفر) ہمارے اندر پائی جائے گی تو جلا وطنی کی سزا ہمیں بھی ملے گی۔

﴿فَكَذَلِكَ هُنَا﴾ صاحب کتاب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جیسے یہاں قیاس کیا گیا ہے اسی طرح قیاس شرعی ہے کہ قیاس شرعی میں بھی نص کی علت میں غور و فکر کیا جاتا ہے اور اس علت کو فرع یعنی مقیس کی طرف متعدی کیا جاتا ہے تاکہ جو حکم مقیس علیہ کا ہے وہی حکم مقیس میں ثابت کیا جائے۔

وَالْأَصُولُ فِي الْأَصْلِ مَعْلُومَةٌ دَفْعَ لِمَنْ تَوَهَّمَ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ النَّصُّ مَعْلُومًا حَتَّى يُعْلَى إِلَى الْفَرْعِ بِالْقِيَاسِ يَعْنِي أَنَّ الْأَصْلَ فِي كُلِّ أَصْلٍ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا بِعِلَّةٍ تَوْجَدُ فِي الْفَرْعِ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ أَنْ لَا يَكُونَ مَعْلُومًا أَوْ يَكُونَ مَعْلُومًا بِعِلَّةٍ قَاصِرَةٍ لَا تَوْجَدُ فِي الْفَرْعِ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُكْتَفَى بِهَذَا الْقَدَرِ بَلْ لَا بُدَّ فِي ذَلِكَ مِنْ دَلَالَةٍ تُمَيِّزُ أَيْ دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ هِيَ الْعِلَّةُ لَا غَيْرَ كَمَا يُعْلَمُ فِي قَوْلِهِ الْخِطَّةُ بِالْخِطَّةِ مِنَ الْمَقَابِلَةِ وَمِنْ قَوْلِهِ مِثْلًا يَمِثُلُ كَوْنُ الْقَدْرِ وَالْجَنَسِ عِلَّةً وَلَا بُدَّ قَبْلَ ذَلِكَ مِنْ قِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّهُ لِلْحَالِ شَاهِدٌ أَيْ عَلَى أَنَّ هَذَا النَّصَّ فِي الْحَالِ مَعْلُومٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ كَوْنِ الْأَصُولِ فِي الْأَصْلِ مَعْلُومَةً فَقَوْلُهُ لِلْحَالِ مَعْنَاهُ فِي الْحَالِ وَقَوْلُهُ شَاهِدٌ كُنِيَ بِهِ عَنْ كَوْنِهِ مَعْلُومًا لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ مَعْلُومًا بِعِلَّةٍ جَامِعَةٍ كَانَ شَاهِدًا عَلَى حُكْمِ الْفَرْعِ وَالْبَاصِلِ أَنَّ هُنَا ثَلَاثَةُ أُمُورٍ الْأَوَّلُ أَنَّ الْأَصْلَ فِي كُلِّ نَصٍّ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا وَالثَّانِي أَنَّ لَا بُدَّ مِنْ دَلِيلٍ مُسْتَقِيلٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذَا النَّصَّ فِي الْحَالِ مَعْلُومٌ بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنْ ذَلِكَ الْأَصْلِ وَالثَّالِثُ أَنَّ لَا بُدَّ مِنْ دَلِيلٍ يُمَيِّزُ الْعِلَّةَ مِنْ غَيْرِهَا وَنَبَيِّنُ أَنَّ هَذَا هُوَ الْعِلَّةُ دُونَ مَا عَدَاهُ فَإِذَا اجْتَمَعَتْ هَذِهِ الثَّلَاثَةُ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْقِيَاسُ حُجَّةً.

توضیح: اور نصوص اصل میں معلوم ہوتی ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس شخص کا وہم دور کیا کہ جس نے یہ وہم کر رکھا تھا کہ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ نص معلوم ہو کہ اس کے حکم کو قیاس کے ذریعے فرع کی طرف متعدی کیا جائے یعنی کتاب اللہ اور سنت اور اجماع

میں سے ہر اصل کیلئے اصلی تقاضا یہ ہے کہ وہ کسی ایسی علت کے ساتھ مطول ہو جو فرع میں پائی جاتی ہو اگرچہ یہ احتمال ہے کہ وہ کسی علت کے ساتھ مطول نہ ہو یا علت قاصرہ کے ساتھ مطول ہو جو فرع میں نہ پائی جاتی ہو البتہ یہ مناسب نہیں ہے کہ اتنی مقدار پر اکتفاء کیا جائے بلکہ اس بارے میں دلیل ممیز کا ہونا ضروری ہے یعنی ایسی دلیل ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ علت یہی ہے نہ کہ اس کا غیر۔ جیسے آپ ﷺ کی حدیث ”بیعوا الحنطة بالحنطة“ میں تقابل سے اور آپ ﷺ کے فرمان ”معللا بمعلل“ سے قدر مع الجس کا علت ہونا معلوم ہوتا ہے اور دلیل ممیز سے قبل اس بات پر دلیل کا قائم ہونا ضروری ہے کہ نص فی الحال شاہد (کسی علت کے ساتھ مطول) ہے یعنی اس بات پر دلیل قائم ہو کہ یہ نص فی الحال مطول ہے اصول کا اصل میں مطول ہونے سے قطع نظر کرتے ہوئے۔ مصنف رحمہ اللہ کے قول ”للحال“ کا معنی ہے فی الحال اور ماتن رحمہ اللہ نے اپنے قول شاہد سے کنایہ نص کا مطول ہونا مراد لیا ہے، کیونکہ جب کوئی نص علت جامعہ کے ساتھ مطول ہو تو وہ نص فرع کے حکم پر گواہ بن جائے گی خلاصہ یہ ہے کہ یہاں تین چیزیں ہیں۔ پہلی چیز یہ ہے کہ ہر نص میں اصل یہ ہے کہ وہ کسی علت کے ساتھ مطول ہو۔ دوسری چیز یہ ہے کہ دلیل مستقل کا ہونا ضروری ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہ نص فی الحال مطول ہے مذکورہ اصل سے قطع نظر کرتے ہوئے۔ تیسری چیز یہ ہے کہ ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جو علت کو غیر علت سے ممتاز کر دے اور اس بات کو واضح کر دے کہ یہی علت ہے نہ کہ اسکے علاوہ جب یہ تینوں چیزیں جمع ہوں تو ضروری ہے یہ بات کہ قیاس حجت ہو۔

تشریح: ﴿و الاصول فی الاصل﴾ یہاں سے حجیت قیاس کی تین شرطیں بیان کر رہے ہیں و الاصول الغیر سے پہلی شرط بیان کی ہے کہ اصل یہ ہے کہ کتاب و سنت اور اجماع کا حکم کسی علت کے ساتھ مطول ہو۔

﴿ودفع لمن یتوہد﴾ شارح رحمہ اللہ ماتن رحمہ اللہ کی غرض بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں ماتن رحمہ اللہ نے ایک وہم کا بھی ازالہ کیا ہے وہم کی تقریر یہ ہے کہ نص یعنی قرآن و سنت کے حکم کا کسی علت کے ساتھ مطول ہونا کوئی ضروری نہیں ہے ہو سکتا ہے کہ قرآن و سنت کا حکم کسی علت کے ساتھ مطول نہ ہو اور جب قرآن و سنت کے حکم کی کوئی علت نہیں ہوگی تو پھر قیاس کر کے وہ حکم فرع کی طرح متعدی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ تو مصنف رحمہ اللہ نے اس وہم کا ازالہ کر دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ یہ احتمال بھی ہے کہ کتاب و سنت اور اجماع کے حکم کی کوئی علت نہ ہو یا ایسی علت قاصرہ ہو جو فرع میں نہ پائی جاتی ہو لیکن اصل یہی ہے کہ کتاب و سنت اور اجماع کا حکم کسی نہ کسی علت کے ساتھ مطول ہو جو فرع میں پائی جاتی ہو۔

﴿الا انه لا یکتفی﴾ صاحب کتاب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صرف اتنی بات (پہلی شرط کا پایا جانا) کافی نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ کوئی ایسی دلیل ممیز ہو جو علت کی پہچان کر دے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ علت جو ہم نے تلاش کی ہے واقع اور نص الامر میں حکم کی علت یہی ہے کوئی اور نہیں ہے۔ جیسا کہ مذکورہ حدیث ﴿الحنطة بالحنطة الی اخرہ﴾ میں چھ چیزوں کو ان کی جنس کے مقابلے میں کر کے جنس کے علت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور مثلاً بمثل سے قدر یعنی کیل اور وزن کے علت ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

﴿ولا یند قبل ذلک﴾ تیسری شرط یہ ہے کہ مذکورہ اصول (کتاب و سنت و اجماع میں سے ہر ایک میں اصل یہ ہے کہ وہ کسی علت کے ساتھ مطول ہو) سے قطع نظر کرتے ہوئے اس بات پر دلیل کا قائم ہونا بھی ضروری ہے کہ یہ نص فی الحال علت کے ساتھ مطول ہے۔ ﴿فقلوہ للحال﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت میں للحال بمعنی فی الحال کے ہے کہ لام جارہ فی کے معنی میں

ہے اور متن کی عبارت میں شاہد یہ کہنا یہ ہے نص کے معلول ہونے سے اس لئے کہ جب نص کسی علت کے ساتھ معلول ہوگی اور وہ علت فرع میں پائی جاتی ہوگی تو لامحالہ نص کا حکم فرع میں پایا جائے گا لہذا نص فرع کے حکم پر شاہد یعنی گواہ ہوگی۔
﴿فما حاصل﴾ سے شارح رحمۃ اللہ علیہ مذکورہ عبارت کا خلاصہ بیان کر رہے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ قیاس کے حجت ہونے کے لئے تین شرطیں ہیں:

- ﴿پہلی شرط﴾ یہ ہے کہ کتاب و سنت اور اجماع میں سے ہر ایک میں اصل یہ ہے کہ وہ کسی نہ کسی علت کے ساتھ معلول ہو۔
- ﴿دوسری شرط﴾ یہ ہے کہ کسی ایسی مستقل دلیل کا ہونا ضروری ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہ نص فی الحال کسی علت کے ساتھ معلول ہے۔
- ﴿تیسری شرط﴾ یہ ہے کہ کوئی ایسی دلیل ہونی چاہئے جو علت کی پہچان کروائے جس سے معلوم ہو کہ جو علت ہم نے تلاش کی ہے واقع اور نص الامر میں بھی حکم کی علت یہی ہے۔

لَمْ يَلْقَيْتَاسِ تَفْسِيرًا لِّغَةٍ وَ شَرِيعَةً كَمَا ذَكَرْنَا وَ شَرْطٌ وَ رُكْنٌ وَ حُكْمٌ وَ دَفْعٌ فَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ لِأَجْلِ مَحَافِظَةِ قِيَاسِهِ وَ دَفْعِ قِيَاسِ خُصْمِهِ فَشَرْطُهُ أَنْ لَا يَكُونَ الْأَصْلُ مَخْصُوصًا بِحُكْمِهِ بِنَصِّ آخَرٍ الظَّاهِرِ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْمَقِيسُ عَلَيْهِ وَ الْبَاءُ فِي بَحْثِهِ دَاجِلٌ عَلَى التَّقْصُورِ وَ الْمَعْنَى أَنْ لَا يَكُونَ الْمَقِيسُ عَلَيْهِ كَحُزْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَقْلًا مَقْصُورًا عَلَيْهِ حُكْمُهُ بِنَصِّ آخَرٍ إِذْ لَوْ كَانَ حُكْمُهُ مَقْصُورًا عَلَيْهِ بِالنَّصِّ فَكَيْفَ يُقَاسُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِالْأَصْلِ النَّصُّ الدَّالُّ عَلَى حُكْمِ الْمَقِيسِ عَلَيْهِ وَ يَكُونَ الْبَاءُ بِمَعْنَى مَعَ إِذْ يَكُونُ الْمَعْنَى حَيْثُ يُدْخَلُ أَنْ لَا يَكُونَ النَّصُّ الدَّالُّ عَلَى حُكْمِ الْمَقِيسِ عَلَيْهِ مَخْصُوصًا مَعَ حُكْمِهِ بِنَصِّ آخَرٍ وَ لَا هَكَذَا أَنَّ النَّصَّ الْآخَرَ هُوَ النَّصُّ الدَّالُّ عَلَى حُكْمِ الْمَقِيسِ عَلَيْهِ كَشَهَادَةِ حُزْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ حَدَّثَهُ قَائِلُهُ مَخْصُوصٌ بِقَوْلِهِ ﷺ مَنْ شَهِدَ لَهُ حُزْنَةً فَهُوَ حَسْبُهُ وَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهِ مَنْ هُوَ أَعْلَى حَالًا مِنْهُ كَالْعَلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ إِذْ تَبَطَّلَ حَيْثُ يُدْخَلُ كَرَامَةُ اخْتِصَاصِهِ بِهِذَا الْحُكْمِ وَ قِصَّتُهُ مَا نُبَيِّنُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اِشْتَرَى نَاقَةً مِنْ أَعْرَابِيٍّ وَ أَوْفَاهُ الثَّمَنَ فَأَذَكَرَ الْأَعْرَابِيَّ اسْتِيفَاءَهُ وَ قَالَ فَلَمْ يَشْهِدْنَا فَقَالَ مَنْ يَشْهَدُ لِي وَ لَمْ يَحْضُرْنِي أَحَدٌ فَقَالَ حُزْنَةُ أَنَا أَشْهَدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ أَوْفَيْتَ الْأَعْرَابِيَّ ثَمَنَ النَّاقَةِ فَقَالَ ﷺ كَيْفَ تَشْهَدُ لِي وَ لَمْ تَحْضُرْنِي فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَصَدِّقُكَ فِيمَا تَأْتِينَا بِهِ مِنْ غَيْرِ السَّمَاءِ أَفَلَا نَصَدِّقُكَ فِيمَا تُخْبِرُ بِهِ مِنْ آدَاءِ ثَمَنِ النَّاقَةِ فَقَالَ ﷺ مَنْ شَهِدَ لَهُ حُزْنَةً فَهُوَ حَسْبُهُ فَجَعَلْتُ شَهَادَتَهُ كَشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ كَرَامَةٍ وَ تَفْصِيلًا عَلَى غَيْرِهِ مَعَ أَنَّ النَّصَّ مَخْصُوصٌ أَوْجَهَتْ اِشْتِرَاطَ الْعَدَدِ فِي حَقِّ الْعَامَةِ فَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ۔

ترجمہ: ﴿پھر قیاس کے لیے لغوی اور شرعی تعریف ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور قیاس کیلئے شرائط اور ارکان اور احکام اور

وجہ ممانعت ہیں اپنے قیاس کی حفاظت اور خصم کے قیاس کو دفع کرنے کیلئے ان چاروں کو بیان کرنا ضروری ہے قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم خود اصل کے ساتھ خاص نہ ہو کسی دوسری نص کی وجہ سے ظاہر یہ ہے کہ اصل سے مراد مقیس علیہ ہی ہے اور بحکمہ میں ”ب“ مخصوص پر داخل ہے اور مطلب یہ ہے کہ مقیس علیہ (جیسے مثلاً حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ) کا حکم کسی دوسری نص کی وجہ سے مقیس علیہ کے ساتھ خاص نہ ہو کیونکہ اگر مقیس علیہ کا حکم کسی نص کی وجہ سے مقیس علیہ کے ساتھ خاص ہو تو اس پر کیسے دوسرے کو قیاس کیا جاسکتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے کہ اصل سے اس نص کو مراد لیا جائے جو مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرتی ہے اور ”ب“ جمع کے معنی میں ہو کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ وہ نص جو مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرتی ہے وہ دوسری نص کی وجہ سے اپنے حکم کے ساتھ خاص نہ ہو اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ وہ دوسری نص وہی نص ہے۔ جو مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرتی ہے جیسے تھا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی کا قبول ہونا کیونکہ یہ حکم (حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص ہے) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ جس شخص کے حق میں خزیمہ رضی اللہ عنہ گواہی دیں تو تنہا انکی گواہی کافی ہے اور ان پر کسی دوسرے کو قیاس کرنا مناسب نہیں ہے۔ جو رہے کے اعتبار سے حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر ہو جیسے خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کیونکہ اس حکم کے ساتھ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے شخص ہونے کا اعزاز باطل ہو جائے گا اور اس کا واقعہ وہ ہے جو مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیہاتی سے ایک اونٹنی خریدی اور اس کو پورا ثمن ادا کر دیا۔ پھر اس دیہاتی نے ثمن وصول کرنے کا انکار کر دیا۔ اور کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم گواہ لائیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے لیے کون گواہی دے گا حالانکہ (اس وقت) میرے پاس کوئی موجود نہیں تھا۔ خزیمہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں گواہ بنتا ہوں اس بات کا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیہاتی کو اونٹنی کا پورا ثمن ادا کر دیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم میرے لیے کیسے گواہی دو گے حالانکہ تم موجود نہیں تھے۔ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ آسمان کی ان خبروں میں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس لاتے ہیں ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرتے ہیں کیا ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اونٹنی کے ثمن ادا کرنے کی خبر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق نہ کریں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خزیمہ رضی اللہ عنہ جس کیلئے گواہی دیں تو تنہا ان کی گواہی اس کیلئے کافی ہے۔ بطور اعزاز و اکرام کے اور دوسروں پر فضیلت دینے کے لیے تھا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی کو دو آدمیوں کی گواہی کے برابر قرار دیا گیا باوجودیکہ عام لوگوں کے حق میں نصوص نے عدد کی شرط لگائی ہے لہذا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ پر اوروں کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

تشریح: ﴿ثم للقياس﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قیاس کے بارے میں پانچ بحثیں ہیں۔

﴿البحث الاول﴾ قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کے بارے میں ہے۔ ﴿البحث الثاني﴾ شرائط قیاس کے بارے میں ہے۔ ﴿البحث الثالث﴾ ارکان قیاس کے بارے میں ہے۔ ﴿البحث الرابع﴾ حکم قیاس کے بارے میں ہے۔ ﴿البحث الخامس﴾ قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات کے جوابات کے بارے میں ہے۔ پہلی بحث بیان ہو چکی ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بقیہ چار بحثوں کو بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ہم اپنے قیاس کی حفاظت کر سکیں اور خصم کے قیاس کو دفع کر سکیں۔

﴿فشرطه﴾ سے آخری چار اباحت میں سے پہلی بحث شرائط قیاس کو بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کی چار شرطیں بیان کی ہیں پہلی دو شرطیں عدی ہیں اور آخری دو شرطیں وجودی ہیں اور عدم چونکہ وجود سے پہلے ہوتا ہے اس لیے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عدی شرطوں کو پہلے ذکر کیا اور وجودی شرطوں کو بعد میں۔

﴿پہلی شرط﴾ یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم کسی دوسری نص کی وجہ سے خود اسی کے ساتھ خاص نہ ہو یعنی کوئی ایسی نص نہ پائی جائے جو

اس بات پر دلالت کرے کہ مقیس علیہ کا حکم خود اسی کے ساتھ خاص ہے۔ اور اگر کوئی ایسی نص پائی گئی ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ مقیس علیہ کا حکم خود اسی کے ساتھ خاص ہے تو پھر اس پر کسی اور چیز کو قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں قیاس کرنے سے اس نص کو باطل کرنا لازم آئے گا جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ کا حکم خود اسی کے ساتھ خاص ہے۔ اور قیاس کے ذریعے نص کو باطل کرنا تو جائز نہیں ہے اس لئے یہ شرط لگائی گئی ہے کہ مقیس علیہ کا حکم کسی نص کی وجہ سے خود اسی مقیس علیہ کے ساتھ خاص نہ ہو۔ جیسے تھا حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی گواہی کو قبول کرنا۔ جیسا کہ حدیث میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ﴿مَنْ شَهِدَ لَهُ خَزِيمَةٌ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ (رواہ الطبرانی) جس کے حق میں خزیمہ رضی اللہ عنہ گواہی دیں تو خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی اس کے لئے کافی ہے پس تھا ایک شخص کی گواہی قبول کرنا یہ حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص ہے ایک نص کی وجہ سے وہ نص قرآن کریم کی یہ آیت ہے ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ کہ جب اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے عام لوگوں کی گواہی قبول کرنے کے لئے عدد (دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتیں) کو واجب قرار دیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ تھا ایک شخص کی گواہی مقبول نہیں ہے پھر جب حدیث سے تھا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی کا مقبول ہونا ثابت ہو گیا تو یہ انہی کے ساتھ خاص ہوگا۔ لہذا کسی دوسرے شخص کو حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ اگرچہ وہ مرتبہ کے لحاظ سے حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر ہو چنانچہ خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم میں سے بھی تھا کسی کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اس لئے کہ تھا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی پر قیاس کر کے تھا کسی اور شخص کی گواہی بھی اگر مقبول ہو تو حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کو حضور نے جو اعزاز دیا ہے (تھا ان کی گواہی کا مقبول ہونا) وہ باطل ہو جائے گا۔

باقی رہی یہ بات کہ تھا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی کے مقبول ہونے کا واقعہ کیا ہے۔ تو واقعہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک بدو سے ایک اونٹنی خریدی اور اس کو اس کا پورا ثمن ادا کر دیا اس کے بعد بدو نے ثمن وصول کرنے کا انکار کر دیا کہ میں نے ثمن وصول نہیں کیا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مجھے ثمن دیں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا میں نے تو تمہیں ثمن ادا کر دیا ہے۔ اس بدو نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ادا ہو گئے ثمن پر کوئی گواہ لائیں تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ یہ معاملہ میرے درمیان اور تیرے درمیان تھا ہی میں ہوا ہے اس وقت کوئی اور موجود ہی نہیں تھا میں کس کو گواہ بنا کر لاؤں یہ بائیں حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ سن رہے تھے انہوں نے عرض کیا ﴿اَنَا اشْهَدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ﴾ اے اللہ کے رسول! میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پورا ثمن ادا کر دیا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ پر تعجب ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تجا ان سے پوچھا کہ تم تو معاملے کے وقت موجود ہی نہ تھے پھر تم میرے حق میں کیسے گواہی دے رہے ہو تو حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آسمانوں کی عظیم الشان خبریں ہمارے پاس لاتے ہیں ہم ان میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کرتے ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سچا مانتے ہیں تو یہ اونٹنی اور اس کا ثمن اس کی کیا قیمت و حقیقت اس میں تو ہم بدرجہ اولیٰ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کرتے ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سچا مانتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خوش ہو کر فرمایا کہ ﴿مَنْ شَهِدَ لَهُ خَزِيمَةٌ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ جس کے حق میں خزیمہ رضی اللہ عنہ گواہی دیں تو خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی اس کے لئے کافی ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس حدیث میں حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی کو ان کے اعزاز کے طور پر دو آدمیوں کے برابر قرار دیا حالانکہ قرآن و سنت کی نصوص اس پر دلالت کرتی ہیں کہ گواہی میں عام لوگوں میں سے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ میں ہے۔ تھا ایک

مفہوم کی گواہی قبول کرنا یہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی خصوصیت ہے کسی اور کو ان پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

الظاہر ان الاصل یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ اس بات کی تعیین کرنا چاہتے ہیں کہ متن میں اصل سے مراد کیا ہے۔ اس کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیں کہ ”اصل“ کے مصداق میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ قیاس کی اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور جمہور متکلمین یہ کہتے ہیں کہ قیاس کی اصل سے مراد وہ نص ہے جو مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرتی ہے۔ مثلاً حدیث عنہ الحنطۃ بالحنطۃ و الشعیر بالشعیر میں جمہور فقہاء کے نزدیک قیاس کی اصل سے مراد یہ چھ چیزیں ہوں گی اور جمہور متکلمین کے نزدیک قیاس کی اصل خود یہ نص ہے اب الظاہر ان الاصل کی تشریح ملاحظہ فرمائیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ متن میں ”اصل“ سے مراد مقیس علیہ ہے اور بحکمہ کی ”ب“ مخصوص پر داخل ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم کسی نص کی وجہ سے خود اسی کے ساتھ خاص نہ ہو جیسے مقیس علیہ (حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ) کا حکم (تجہا ایک آدمی کی گواہی کو قبول کرنا) خود انہی کے ساتھ خاص ہے ایک نص کی وجہ سے وہ نص ہے وہو استشهدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکونوا رجلین فوجل وامرأتان جیسا کہ اوپر گزرا اس لئے کہ اگر مقیس علیہ کا حکم کسی نص کی وجہ سے خود اسی کے ساتھ خاص ہوگا تو پھر کسی دوسری چیز کو اس پر کیسے قیاس کیا جائے گا۔

ولا یجوز ان یواد کے متن کی عبارت کا دوسرا مطلب بیان کر کے اس کو رد کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ متن کی عبارت کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ ”اصل“ سے مراد وہ نص ہے جو مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرتی ہے اور بحکمہ کی ب، مع کے معنی میں ہے یہ مطلب درست نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ مقیس علیہ پر دلالت کرنے والی نص اپنے حکم سمیت دوسری نص کے ساتھ خاص نہ ہو اور اس دوسری نص سے مراد وہی ہے جو مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرتی ہے تو اب معنی یہ ہوگا کہ مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرنے والی نص اپنے حکم سمیت مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرنے والی نص کے ساتھ خاص نہ ہو اس سے مخصوص اور مخصوص بہ کا ایک ہونا لازم آتا ہے حالانکہ مخصوص اور مخصوص بہ تو ایک نہیں ہوتے ہیں۔

وَأَنْ لَا یَكُونَ مَعْدُولًا بِهِ عَنِ الْقِیَاسِ أَى لَا یَكُونَ الْأَصْلُ مُخَالِفًا لِلْقِیَاسِ إِذْ لَوْ كَانَ هُوَ بِنَفْسِهِ مُخَالِفًا لِلْقِیَاسِ فَكَيْفَ یُقَاسُ عَلَیْهِ غَیْرُهُ كَقَبَائِهِ الصَّوْمِ مَعَ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ نَاسِیًا فَإِنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْقِیَاسِ إِذِ الْقِیَاسُ یَقْتَضِیْ فَسَادَ الصَّوْمِ وَإِنَّمَا أَبْقَیْنَاهُ لِقَوْلِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ لِلَّذِیْ أَكَلَ نَاسِیًا تَمَّ عَلَى صَوْمِكَ فَإِنَّمَا أَطَعَمَكَ اللَّهُ وَسَقَاكَ اللَّهُ فَلَا یُقَاسُ عَلَیْهِ الْغَاطِیُّ وَالْمَكْرُوهُ كَمَا قَاسَهُمَا الشَّافِعِیُّ رحمۃ اللہ علیہ

اور (دوسری شرط) یہ ہے کہ اصل کا حکم خلاف قیاس نہ ہو یعنی اصل خلاف قیاس نہ ہو کیونکہ اگر اصل خود خلاف قیاس ہو تو اس پر کسی دوسری چیز کو کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے جیسے کہ بھول کر کھانے پینے کے باوجود روزے کا باقی رہنا کہ یہ حکم قیاس کے خلاف ہے اس لئے کہ قیاس تقاضا کرتا ہے روزہ کے ٹوٹ جانے کا لیکن ہم نے روزہ کو باقی رکھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مفہوم سے فرمایا کہ جس نے بھول کر کھالیا کہ تم اپنا روزہ پورا کرو۔ کیونکہ تم کو اللہ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے۔ لہذا اس پر غلطی اور مکرہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے انکو قیاس کیا ہے۔

وَأَنْ لَا یَكُونَ مَعْدُولًا بِهِ عَنِ الْقِیَاسِ صحت قیاس کی دوسری شرط بیان کر رہے ہیں۔ صحت قیاس کی

دوسری شرط یہ ہے کہ مقیاس علیہ کا حکم خلاف قیاس نہ ہو اس لئے کہ اگر مقیاس علیہ کا حکم خلاف قیاس ہو تو پھر اس پر کسی دوسری چیز کو کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے۔ لہذا اگر مقیاس علیہ کا حکم خلاف قیاس ہو تو پھر اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس کی شارح مہذبہ نے جو مثال دی ہے اس کی تشریح سے پہلے مسئلہ سمجھ لیں کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص روزے کی حالت میں بھول کر کھاپی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا اور اگر کسی نے خطاً کھاپی لیا یا زبردستی کھاپی لیا (یعنی کسی نے اس کو دھکی دی کہ تو یہ چیز کھاؤ نہ میں تجھے قتل کروں گا تو اس نے مجبور ہو کر کھالی) تو احتلاف کے نزدیک روزہ ٹوٹ جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ٹوٹے گا، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل قیاس ہے کہ وہ خامی اور کرہ کو قیاس کرتے ہیں ناسی پر کہ جس طرح ناسی کا روزہ نہیں ٹوٹتا، اسی طرح خامی اور کرہ کا روزہ بھی نہیں ٹوٹے گا، ہم یہ کہتے ہیں کہ روزے میں بھول کر کھاپی لینے کے باوجود روزے کا باقی رہنا خلاف قیاس ہے۔ کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بھول کر کھاپی لینے سے روزہ ٹوٹ جائے۔ اس لئے کہ روزے کا رکن (کھانے، پینے اور جماع سے رکنا) فوت ہو گیا ہے۔ اس لئے روزہ ٹوٹ جانا چاہئے۔ لیکن ہم نے خلاف قیاس حدیث کی وجہ سے یہ کہا کہ بھول کر کھاپی لینے سے روزہ باقی رہے گا۔ وہ حدیث یہ ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں بھول کر کھاپی لیا۔ پھر اس نے آ کر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ ﴿تَجِدُ عَلٰی صَوْمِكَ اِنَّمَا اطعمك الله و سقاك﴾ (شفق علیہ) کہ اپنا روزہ پورا کرو تمہیں اللہ ہی نے کھلایا اور اسی نے پلایا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ روزے میں بھول کر کھاپی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ پس ثابت ہو گیا روزے میں بھول کر کھاپی لینے کے باوجود روزہ کا باقی رہنا خلاف قیاس ہے۔ اور جو چیز خلاف قیاس ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا روزے میں خطاً کھا پی لینا اور زبردستی کھاپی لینا ان کو بھول کر کھاپی لینے پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ بھول کر کھاپی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا اور خطاً اور زبردستی کھاپی لینے سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔ بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے وہ خطاً کھاپی لینے اور زبردستی کھاپی لینے کو قیاس کرتے ہیں بھول کر کھاپی لینے پر اور فرماتے ہیں کہ جس طرح کہ بھول کر کھاپی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح خطاً اور زبردستی کھاپی لینے سے بھی روزہ نہیں ٹوٹے گا ہم ان کے قیاس کا یہی جواب دیتے ہیں کہ یہاں مقیاس علیہ (بھول کر کھاپی لینے کا حکم) روزے کا باقی رہنا) خلاف قیاس ہے پس یہاں صحت قیاس کی دوسری شرط نہیں پائی جارہی ہے اس لئے وہ قیاس درست نہیں ہوگا جو امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا ہے۔

وَأَنَّ يُتَعَلَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهِ إِلَى قَرَعٍ هُوَ نَظِيرُهُ وَلَا نَصٌّ فِيهِ هَذَا الشَّرْطُ وَإِنْ كَانَ وَاحِدًا تَسْبِيَةً لِكُنْهُ يَتَضَمَّنُ شُرُوطًا أَرْبَعَةً أَحَدُهَا كَوْنُ الْحُكْمِ شَرْعِيًّا لَا لَغَوِيًّا وَالثَّانِي تَعْدِيَّتُهُ بِعَيْنِهِ بِلَا تَغْيِيرٍ وَالثَّالِثُ كَوْنُ الْقَرَعِ نَظِيرًا لِلْأَصْلِ لَا آدَوْنَ مِنْهُ وَالرَّابِعُ عَدَامَةُ وَجُودِ النَّصِّ فِي الْقَرَعِ وَ قَدْ قَرَعُ الْمُصَنِّفُ عَلَى كُلِّ مِنْ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ تَفْرِيعًا عَلَى مَا سَيَأْتِي وَهَذَا هُوَ رَأْيُ جُمْهُورِ الْأُصُولِيِّينَ اِئْتِنَاءً بِفَقْهِرِ الْإِسْلَامِ رحمہ اللہ وَقَدْ اِبْتَدَعَ بَعْضُ الشَّارِحِينَ فَقَالَ إِنَّهُ يَتَضَمَّنُ سِتَّ شُرُوطٍ. الْأَرْبَعَةُ مِنْهَا هِيَ الْمَذْكُورَةُ وَالْإِثْنَانِ التَّعْدِيَّةِ وَكَوْنُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ ثَابِتًا بِالنَّصِّ لَا قَرَعًا لِشَيْءٍ آخَرَ وَهَذَا وَإِنْ كَانَ مِنْهُمَا يَسْتَقِيمُ لَكِنْ لَيْسَتْ لَهُ ثَمَرَةٌ صَحِيحَةٌ فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ لِأَنْبَابِ اسْمِ الْإِنَّا لِلِلَّوَاظَةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ تَفْرِيعٌ عَلَى أَوَّلِ الشَّرْطِ وَهُوَ كَوْنُ الْحُكْمِ شَرْعِيًّا فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ رحمہ اللہ يَقُولُ الْإِنَّا سَقَطَ مَا

مُحَرَّمٌ فِي مَحَلِّ مُشْتَهَى مُحَرَّمٍ وَ هَذَا الْمَعْنَى مَوْجُودٌ فِي الْيَوَاطَةِ بَلْ هِيَ تَوَقُّعٌ فِي الْحُرْمَةِ وَالشَّهْوَةِ وَ تَفْصِيلُ الْمَاءِ فَيَجْرِي عَلَيْهَا اسْمُ الْإِنَاءِ وَ حُكْمُهُ وَإِلَيْهِ ذَهَبَ أَبُو يُوسُفَ وَ مُحَمَّدٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَ هَذَا يُسَمَّى قِيَاسًا فِي اللُّغَةِ وَ لِكُنْهَ قَرْنٌ بَيْنَ أَنْ يُعْطَى لِيَوَاطَةِ اسْمُ الْإِنَاءِ وَ بَيْنَ أَنْ يُجْرَى عَلَيْهَا حُكْمُهُ فَقَطْ لِجَلِّ اهْتِرَاقِ الْعِلَّةِ فَإِنَّ الْأَوَّلَ قِيَاسٌ فِي اللُّغَةِ دُونَ الثَّانِي وَ الْمَجُولُونَ لَهُ هُمْ أَكْثَرُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَإِنَّهُمْ يُعْطُونَ اسْمَ الْخَبْرِ لِكُلِّ مَا يُغَايِرُ الْعَقْلَ وَ قَدْ قَالَ لَهُمْ وَاحِدٌ مِّنَ الْحَفِيفَةِ لِمَ تُسَمَّى الْقَارُورَةُ قَارُورَةً فَقَالُوا لِأَنَّهُ يَتَقَرَّرُ فِيهِ الْمَاءُ فَقَالَ إِنِّ بَطْنَكَ أَيْضًا يَتَقَرَّرُ فِيهِ الْمَاءُ فَيَنْبَغِي أَنْ يُسَمَّى قَارُورَةً ثُمَّ قَالَ لَهُمْ لِمَ يُسَمَّى الْجَرَجِيرُ جَرَجِيرًا فَقَالُوا إِنَّهُ يَتَجَرَّجَرُ أَيُّ يَتَحَرَّكُ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ فَقَالَ إِنَّ لِحَيْتَكَ أَيْضًا يَتَحَرَّكُ فَيَنْبَغِي أَنْ تُسَمَّى جَرَجِيرًا فَتَخَيَّرَ وَ سَكَتَ . وَ لَا يَصِحُّ ظَهَارُ الدِّمَاقِيِّ تَفْرِيعُهُ عَلَى الشَّرْطِ الثَّانِي أَيْ لَا يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ لِصِحَّةِ ظَهَارِ الدِّمَاقِيِّ كَمَا عُلِّلَهُ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ إِنَّهُ يَصِحُّ طَلَاقُهُ فَيَصِحُّ ظَهَارُهُ كَالْمُسْلِمِ إِذْ لَمْ يَوْجِدِ الشَّرْطَ الثَّانِي وَ هُوَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ بِعَيْنِهِ لِكُونِهِ أَيْ لِكُونِ هَذَا التَّعْلِيلِ تَغْيِيرًا لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْأَصْلِ وَ هُوَ الْمُسْلِمُ إِلَى إِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ لِأَنَّ ظَهَارَ الْمُسْلِمِ يَنْتَهِي بِالْكَفَّارَةِ وَ ظَهَارُ الدِّمَاقِيِّ يَكُونُ مُؤَبَّدًا إِذْ لَيْسَ هُوَ أَهْلًا لِلْكَفَّارَةِ الَّتِي هِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَ الْعُقُوبَةِ وَ قِيلَ هُوَ أَهْلٌ لِلتَّخْرِيرِ وَ لَكِنْ لَيْسَ أَهْلًا لِلتَّخْرِيرِ الَّذِي يَخْلُقُهُ الصَّوْمُ وَ لَا لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِي فِي الْفِطْرِ إِلَى الْمُكْرَهَةِ وَ الْغَاطِيَةِ لِأَنَّ عُدَّتَهُمَا دُونَ عُدَّتِهِ تَفْرِيعُهُ عَلَى الشَّرْطِ الثَّالِثِ وَ هُوَ كَوْنُ الْفَرْعِ نَظِيرًا لِلْأَصْلِ فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ لَمَّا عُدَّتِ النَّاسِي مَعَ كَوْنِهِ عَامِدًا فِي نَفْسِ الْفِعْلِ فَلَا يُعَدُّ الْغَاطِيُ وَ الْمُكْرَهَةُ وَ هُمَا لَيْسَا بِعَامِدَيْنِ فِي نَفْسِ الْفِعْلِ أَوَّلَى وَ نَحْنُ نَقُولُ إِنَّ عُدَّتَهُمَا دُونَ عُدَّتِهِ فَإِنَّ التَّيْسَانَ يَقَعُ بِلَا اخْتِيَارٍ وَ هُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى صَاحِبِ الْحَقِّ وَ فِعْلُ الْغَاطِيِ فِي الْمُكْرَهَةِ مِنْ غَيْرِ صَاحِبِ الْحَقِّ فَإِنَّ الْغَاطِيَّ يَذْكُرُ الصَّوْمَ وَ لِكُنْهَ يُقْصَرُ فِي الْإِحْتِيَاظِ فِي التَّصَدُّقِ حَتَّى دَخَلَ الْمَاءُ فِي حَلْقِهِ وَ الْمُكْرَهَةُ أَكْرَهَةُ الْإِنْسَانِ وَ الْجَاهُ إِلَيْهِ فَلَمَّ يَكُنْ عُدَّتَهُمَا كَعُدَّتِ النَّاسِي فَيَقْسُدُ صَوْمُهُمَا وَ قَدْ قَرَعْنَاهُمَا فِيمَا سَبَقَ عَلَى كَوْنِ الْأَصْلِ مُخَالَفًا لِلْقِيَاسِ وَ لَا ضَيْرَ فِيهِ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْمَسَائِلِ يَتَفَرَّغُ عَلَى أَصُولٍ مُّخْتَلِفَةٍ .

توضیح: (اور (تیسری شرط) یہ ہے کہ وہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہ اسی فرع کی طرف محدود ہو جو اصل کی نظیر ہو اور اس فرع کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو) یہ شرط اگرچہ عنوان کے لحاظ سے ایک ہے لیکن چار شرطوں پر مضمون ہے۔ ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ (مقیس علیہ کا حکم) حکم شرعی ہو۔ حکم لغوی نہ ہو اور دوسری شرط بغیر کسی تبدیلی کے مقیس علیہ کا حکم محدود کرنا ہے

تیسری شرط یہ ہے کہ فرع مقیاس علیہ کے برابر ہو اس سے کم نہ ہو اور چوتھی شرط یہ ہے کہ فرع کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو اور معصفت نے ان چاروں شرطوں میں سے ہر ایک شرط پر (مسائل) متفرع کیے ہیں جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے اور تیسری شرط کا چار شرطوں کو متضمن ہونا جمہور اصولیین کی رائے ہے فقہ الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کی اقتداء کرتے ہوئے اور بعض شراح نے جدت اختیار کی اور فرمایا کہ تیسری شرط چھ شرطوں کو متضمن ہے۔ ان میں سے چار تو وہی ہیں جو بیان ہو چکی ہیں اور دو یہ ہیں (۱) تعدیہ۔ (۲) حکم شرعی نص سے ثابت ہو۔ کسی دوسری چیز کی فرع نہ ہو۔ یہ دونوں شرطیں اگر چہ ٹھیک ہیں لیکن انکا کوئی صحیح ثمرہ نہیں ہے لہذا لواطت کیلئے زنا کا نام ثابت کرنے کی خاطر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں ہے یہ پہلی شرط پر تفریع ہے اور وہ شرط حکم کا شرعی ہونا ہے۔ کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ زنا کہتے ہیں کہ قابل شہوت حرام محل میں حرام پانی بہانے کو اور یہ معنی لواطت میں بھی پایا جاتا ہے۔ بلکہ یہ لواطت حرمت اور شہوت اور منی کو ضائع کرنے کے لحاظ سے زنا سے بھی بڑھ کر ہے۔ لہذا اس پر زنا کا نام اور اس کا حکم جاری ہوگا۔ اور اسی کی طرف امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہ اللہ بھی گئے ہیں۔ اس طرح کے قیاس کو قیاس فی اللغۃ کہتے ہیں۔ لیکن بڑا فرق ہے اس بات میں کہ لواطت کو زنا کا نام دیا جائے اور اس بات میں کہ علت میں مشترک ہونے کی وجہ سے لواطت پر زنا کا صرف حکم جاری کیا جائے۔ کیونکہ پہلی صورت قیاس فی اللغۃ نہ کہ دوسری صورت اور قیاس فی اللغۃ کو جائز قرار دینے والے اکثر شوافع ہیں، چنانچہ یہ حضرات "خمر" کا نام ہر اس چیز کو دیتے ہیں جو عقل کو چھپادے اور ایک خفی نے ایک شافعی سے کہا کہ بوتل کو قارورہ (بوتل) کیوں کہا جاتا ہے، اس نے کہا اس لیے کہ اس میں پانی ٹھہرتا ہے۔ تو خفی نے کہا کہ تیرے پیٹ میں بھی پانی ٹھہرتا ہے تو مناسب ہے کہ پیٹ کو قارورہ کہا جائے۔ پھر خفی نے شافعی سے کہا کہ جریر کا نام جریر کیوں رکھا جاتا ہے؟ تو اس نے کہا اس لیے ترکاری روئے زمین پر حرکت کرتی ہے۔ تو خفی نے کہا کہ تیری داڑھی بھی حرکت کرتی ہے تو مناسب ہے کہ داڑھی کا نام بھی جریر رکھا جائے۔ تو وہ دنگ رہ گیا اور خاموش ہو گیا۔ اور ذی کے ظہار کے درست ہونے کیلئے قیاس کرنا درست نہیں ہے یہ دوسری شرط پر تفریع ہے یعنی ذی کے ظہار کے صحیح ہونے کیلئے قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے قیاس کیا چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کافر کی طلاق صحیح ہے تو اس کا ظہار بھی درست ہوگا۔ مسلمان کی طرح اس لیے کہ دوسری شرط نہیں پائی گئی اور وہ حکم کو بعینہ متعدی کرنا ہے کیونکہ یہ قیاس اس حرمت کو جو اصل یعنی مسلمان میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے تبدیل کر دیتا ہے فرع میں اس حرمت کے غایت مطلق ہونے کی طرف کیونکہ مسلمان کا ظہار کفارہ سے ختم ہو جاتا ہے اور ذی کا ظہار ہمیشہ کیلئے باقی رہتا ہے کیونکہ یہ اس کفارہ کا اہل نہیں ہے جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اور کہا گیا ہے کہ ذی غلام آزاد کرنے کا اہل ہے لیکن اس تحریر کا اہل نہیں ہے کہ جس کا نائب روزہ ہوتا ہے اور روزہ ٹوٹنے میں ناسی سے مکڑہ اور خاطی کی طرف حکم کو متعدی کرنے کے لیے قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ مکڑہ اور خاطی کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے یہ تیسری شرط پر تفریع ہے۔ اور وہ شرط یہ ہے کہ فرع اصل کی نظیر (مساوی) ہو کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب ناسی کو معذور قرار دیا گیا ہے باوجودیکہ وہ نفس فعل بالقصد کرتا ہے تو خاطی اور مکڑہ جو کہ نفس فعل عمد نہیں کرتے ہیں یہ بدرجہ اولیٰ معذور قرار دیے جائیں گے اور ہم کہتے ہیں کہ خاطی اور مکڑہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے۔ کیونکہ نسیان بغیر اختیار کے واقع ہوتا ہے۔ اور اس کا فعل صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے اور خاطی اور مکڑہ کا فعل صاحب حق کے غیر کی طرف سے ہے اس لیے کہ خاطی کو روزہ یاد ہوتا ہے لیکن کلی میں بے احتیاطی کرتا ہے جس کی وجہ سے طلق میں پانی چلا جاتا ہے اور مکڑہ کو انسان مجبور اور بے بس کر دیتا ہے لہذا انکا عذر ناسی کے عذر کے برابر نہیں ہے اس لئے انکا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اور اقل میں ہم نے خاطی اور مکڑہ پر تفریع بٹھائی تھی اصل کے مخالف قیاس

ہونے پر اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ بہت سارے مسائل مختلف اصولوں پر متفرع ہوتے ہیں۔

﴿وان یتعدی الحکم﴾ یہاں سے صحت قیاس کی تیسری شرط بیان کر رہے ہیں یہ شرط وجودی ہے۔ شرط یہ ہے کہ نص کے ذریعے جو حکم شرعی مقیس علیہ میں ثابت ہوا ہے بعینہ وہی حکم بغیر کسی تبدیلی کے فرع کی طرف متعدی کیا جائے اور وہ فرع مقیس علیہ کے بالکل مساوی اور اس کے برابر ہو اس سے کمتر نہ ہو اور فرع کے حکم پر دلالت کرنے والی کوئی نص موجود نہ ہو۔

﴿ہذا الشرط وان کان واحدا﴾ شارح فرماتے ہیں یہ شرط اگرچہ عنوان کے اعتبار سے ایک ہے لیکن یہ چار شرطوں کو مضمّن ہے۔ ﴿پہلی شرط﴾ یہ ہے کہ مقیس علیہ سے مقیس کی طرف جو حکم متعدی کیا جائے وہ حکم شرعی ہو حکم لغوی نہ ہو۔ ﴿دوسری شرط﴾ یہ ہے کہ بعینہ وہی حکم شرعی بغیر کسی تبدیلی کے فرع کی طرف متعدی کیا جائے۔ ﴿تیسری شرط﴾ علت مشترکہ کے پائے جانے میں فرع مقیس علیہ کے مساوی اور اس کے برابر ہو اس سے کمتر نہ ہو۔ ﴿چوتھی شرط﴾ فرع کے حکم پر دلالت کرنے والی کوئی نص موجود نہ ہو۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آگے ان چار شرطوں میں سے ہر ایک شرط پر مصنف رحمہ اللہ مسائل متفرع کریں گے اور اس تیسری شرط کا چار شرطوں پر مشتمل ہونا یہ جمہور اصولیوں کا مذہب ہے جو انہوں نے فخر الاسلام کی اقتداء میں اختیار کیا ہے لیکن منار کے بعض شارحین یعنی علامہ ابن الملک رحمہ اللہ نے یہاں جدت اختیار کی ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ تیسری شرط چھ شرطوں پر مشتمل ہے ان چھ میں سے چار تو وہی ہیں جو اوپر بیان ہو چکی ہیں اور بقیہ دو یہ ہیں۔

﴿التعدیۃ﴾ یعنی مقیس کے لئے مقیس علیہ کے حکم کی طرح حکم ثابت کیا جائے ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ مقیس علیہ سے حکم نکال کر مقیس کو دے دیا جائے۔ ﴿دوسری شرط﴾ یہ ہے کہ مقیس علیہ کے لئے جو حکم شرعی ثابت ہوا ہے وہ کسی نص سے ثابت ہو قیاس سے ثابت نہ ہو۔

﴿ہذا وان کان﴾ شارح رحمہ اللہ ملاحظہ فرماتے ہیں کہ علامہ ابن الملک رحمہ اللہ کی یہ بیان کردہ دو شرطیں اگرچہ فی نفسہ درست ہیں لیکن ان پر کوئی صحیح ثمرہ مرتب نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ دونوں شرطیں قیاس کی حقیقت میں داخل ہیں اور اس کی تعریف میں گزر چکی ہیں الگ سے ان کو شرطوں کے عنوان سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ تیسری شرط جن چار شرطوں پر مشتمل ہے ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ سے مقیس کی طرف جو حکم متعدی کیا جائے وہ حکم شرعی ہو حکم لغوی نہ ہو۔ لہذا اگر وہ حکم لغوی ہو تو پھر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس پر ﴿فلا یستقیمہ التعلیل﴾ سے تفریع بیان کی ہے اس کی تشریح سے پہلے مسئلہ: مسئلہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک لواطت کی سزا وہی ہے جو زنا کی ہے یعنی سو کوڑے اور صاحبین رحمہ اللہ کا مذہب بھی یہی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک لواطت کی سزا وہ نہیں ہے جو زنا کی ہے بلکہ زنا کی سزا سو کوڑے ہیں اور لواطت کی سزا کے بارے میں حاکم وقت کو اختیار ہے کہ انتظامی مصلحت کے طور پر جو سزا مناسب سمجھے دیدے خواہ لوٹی کو پہاڑ سے گرا دے یا آگ میں جلا دے یا کسی بدبودار کنویں میں موت تک بند کر دے یا قتل کر دے جیسا کہ یہ سزائیں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ لواطت کو قیاس کرتے ہیں زنا پر چنانچہ فرماتے ہیں کہ زنا کا معنی ہے ﴿سفع ماء محرم فی محل مشتمی محرم﴾ یعنی قابل شہوت حرام محل میں حرام پانی بہانا اور یہ معنی لواطت میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ لواطت میں بھی قابل شہوت حرام محل میں حرام پانی بہانا ہوتا ہے۔ بلکہ امام شافعی رحمہ اللہ ترقی کر کے کہتے ہیں کہ لواطت حرام ہونے، شہوت اور پانی کو ضائع کرنے میں زنا سے بڑھ کر ہے حرام ہونے میں تو اس طرح کہ زنا قبل میں ہوتا ہے اور قبل میں وطی کرنا بعض صورتوں میں حلال ہے جیسے نکاح کی صورت میں اور ملک بچین

کی صورت میں جبکہ لواطت دبر میں ہوتی ہے اور دبر میں وطی کے حلال ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے۔

اور لواطت شہوت میں زنا سے بڑھ کر اس طرح ہے کہ زنا محل رطب میں ہوتا ہے اور لواطت محل یابس میں ہوتی ہے اور محل یابس شہوت میں محل رطب سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ اور لواطت پانی کو ضائع کرنے میں زنا سے بڑھ کر اس طرح ہے کہ زنا میں جو پانی ضائع ہوتا ہے ہو سکتا ہے کہ اس کا ثمرہ بچے کی صورت میں ظاہر ہو جائے اور لواطت میں جو پانی ضائع ہوتا ہے اس کا کوئی ثمرہ ظاہر نہیں ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ لواطت حرمت، شہوت، اور پانی کو ضائع کرنے میں زنا سے بڑھ کر ہے لہذا لواطت کے لئے زنا کا لفظ ثابت ہوگا یعنی لواطت بھی زنا کے تحت داخل ہوگی اور لوطی کے لیے زانی کا لفظ ثابت ہوگا اور جو حکم زنا کا ہے وہی لواطت کا ہوگا یعنی لوطی قرآن کریم کی آیت ”الزانیۃ والزانی“ کے تحت داخل ہوگا اس قیاس میں امام شافعی رحمہ اللہ نے لواطت کے لئے دو باتیں ثابت کی ہیں ایک زنا کا نام اور دوسرا زنا کا حکم ہم امام شافعی رحمہ اللہ کے قیاس کے جواب میں کہتے ہیں کہ آپ کا قیاس درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس قیاس میں مقیس علیہ (زنا) سے مقیس (لواطت) کی طرف جو حکم متعدی کیا جا رہا ہے وہ زنا کا نام ہے اور یہ حکم لغوی ہے حکم شرعی نہیں ہے لہذا صحت قیاس کی پہلی شرط نہیں پائی جا رہی ہے اس لئے یہ قیاس درست نہیں ہے۔

﴿وہذا یسمی﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیاس کے ذریعے مقیس علیہ والا نام مقیس کے لئے ثابت کرنا اس کو قیاس فی اللغۃ کہتے ہیں۔ اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ صاحبین رحمہم اللہ بھی ہیں پس جس طرح اگر امام شافعی رحمہ اللہ یہ قیاس کریں تو درست نہیں ہے اسی طرح اگر یہ قیاس صاحبین رحمہم اللہ کریں تب بھی درست نہیں ہوگا۔

بعنوان دیگر: صاحبین رحمہم اللہ جو احناف میں سے ہیں اور احناف کے نزدیک صحت قیاس کے لیے یہ شرط ہے کہ اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا جانے والا حکم حکم شرعی ہو، حکم لغوی نہ ہو، لیکن مذکورہ قیاس میں جو حکم ہے یہ حکم لغوی ہے تو پھر صاحبین رحمہم اللہ نے یہ قیاس کیسے کیا؟ اس کا جواب دیا ﴿ولکنہ فرق﴾ سے کہ امام شافعی رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے مذہب میں فرق ہے امام شافعی رحمہ اللہ قیاس کے ذریعے پہلے لواطت کے لئے زنا کا نام ثابت کرتے ہیں۔ پھر لواطت کے لئے زنا کا حکم ثابت کرتے ہیں لہذا وہ قیاس فی اللغۃ کرتے ہیں جبکہ صاحبین رحمہم اللہ لواطت کے لئے زنا کا نام ثابت نہیں کرتے بلکہ علت مشترکہ کی وجہ سے لواطت کے لیے زنا والا حکم ثابت کرتے ہیں، لہذا صاحبین رحمہم اللہ قیاس فی اللغۃ نہیں کرتے ہیں۔

﴿والمجوزون لہ اکثر اصحاب الشافعی﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیاس فی اللغۃ کو اکثر شوافع جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ وہ ایک دوسرے مسئلے میں بھی قیاس فی اللغۃ کرتے ہیں مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک خمر حرام ہے اس کا ایک قطرہ پینا بھی حرام ہے اگرچہ نشہ آور نہ ہو اور اس کا ایک قطرہ بھی موجب حد ہے لیکن دیگر شراہیں مطلقاً حرام نہیں ہیں بلکہ ان کی اتنی مقدار پینا جو نشہ آور ہو حرام ہے اور موجب حد ہے اور جو مقدار نشہ آور نہ ہو وہ حرام اور موجب حد نہیں ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک خمر کی طرح ہر شراب کا ایک قطرہ پینا حرام ہے اور موجب حد ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل قیاس ہے وہ کہتے ہیں باقی شراہیں بھی خمر کے تحت داخل ہیں یعنی وہ باقی شراہوں کو خمر پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ”خمر“ مشتق ہے ”خمارة العقل“ سے اس کا معنی ہے عقل کو چھپا دینا اور ”خمر“ کو خمر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ نشہ کے ذریعے عقل کو چھپا دیتی ہے اور یہ معنی (نشہ کے ذریعے عقل کو چھپا دینا) باقی شراہوں میں بھی پایا جاتا ہے لہذا باقی شراہیں بھی خمر ہوں گی یعنی ان کے لئے خمر کا نام ثابت ہوگا اور جو حکم خمر کا ہے وہی باقی شراہوں کا ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ اس قیاس میں امام شافعی رحمہ اللہ نے باقی شراہوں کے لئے دو چیزیں ثابت کی ہیں (۱) خمر کا نام (۲) خمر کا حکم ہم اس قیاس

کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے اس لئے کہ یہاں مقیاس علیہ (خمر) سے مقیاس (باقی شرابیوں) کی طرف جو حکم متعدی کیا گیا ہے وہ خمر کا نام ہے۔ اور یہ حکم لغوی ہے حکم شرعی نہیں ہے پس یہاں صحت قیاس کی پہلی شرط نہیں پائی گئی اس لئے یہ قیاس درست نہیں ہوگا۔

﴿وقد قال لھم واحد من الحنفیۃ﴾ یہاں سے لطیفہ کے انداز میں قیاس فی اللغۃ کے باطل ہونے کی دو دلیلیں بیان کر رہے ہیں لطیفہ یہ ہے کہ ایک حنفی نے ایک شافعی سے کہا قیاس فی اللغۃ جائز نہیں ہے شافعی نے کہا کہ قیاس فی اللغۃ جائز ہے حنفی نے کہا اچھا پھر یہ بتاؤ کہ بوتل کا نام قارورۃ کیوں رکھا جاتا ہے۔ شافعی نے کہا بوتل کا نام قارورۃ اس لئے رکھا جاتا ہے کہ قارورۃ، قوار سے ہے اس میں چونکہ پانی قرار پکڑتا ہے اس لئے اس کو قارورۃ کہتے ہیں۔ حنفی نے کہا کہ آپ کے پیٹ میں بھی تو پانی قرار پکڑتا ہے لہذا آپ کے پیٹ کا نام بھی ”قارورۃ“ رکھنا چاہئے ”شافعی“ لا جواب ہو گیا۔ خلاصہ اس دلیل کا یہ ہے کہ اگر قیاس فی اللغۃ جائز ہوتا تو پیٹ کو بھی قارورۃ کہنا جائز ہوتا حالانکہ پیٹ کو قارورۃ کہنا جائز نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ قیاس فی اللغۃ جائز نہیں ہے۔

پھر اس حنفی نے اس شافعی سے کہا کہ جو جید (ایک قسم کی سبزی جو پانی میں پیدا ہوتی ہے) کو جو جید کیوں کہتے ہیں؟ اس نے کہا کہ جو جید کو جو جید اس لئے کہتے ہیں کہ یہ تجو جو یتجو جو سے ہے اس کا معنی حرکت کرنا ہے۔ یہ سبزی بھی جب زمین میں آگ آتی ہے تو یہ ہوا سے حرکت کرتی ہے اس لئے اس کو جو جید کہتے ہیں۔ حنفی نے کہا کہ آپ کی داڑھی بھی تو حرکت کرتی ہے لہذا اس کو بھی جو جید کہنا چاہئے شافعی دنگ رہ گیا اور لا جواب ہو گیا۔

خلاصہ اس دلیل کا یہ ہے کہ اگر قیاس فی اللغۃ جائز ہوتا تو پھر داڑھی کو جو جید کہنا درست ہوتا لیکن داڑھی کو جر جر کہنا تو درست نہیں ہے معلوم ہوا کہ قیاس فی اللغۃ جائز نہیں ہے۔ تیسری شرط جن چار شرطوں کو متضمن ان میں سے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ حکم شرعی بعینہ بغیر کسی تبدیلی کے فرع کی طرف متعدی کیا جائے، لہذا اگر وہ حکم شرعی بغیر تبدیلی کے فرع کی طرف متعدی نہ کیا گیا ہو بلکہ تبدیلی کے ساتھ فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہو تو یہ قیاس درست نہیں ہوگا۔ اس کی تفریحی مثال ﴿ولا لصحة ظہار الذہبی﴾ سے بیان کر رہے ہیں مثال کی تشریح سے پہلے مسئلہ: ذمی کا ظہار درست ہوتا ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ذمی اگر اپنی بیوی سے ظہار کرے تو اس کا ظہار درست نہیں ہوگا اس کی بیوی پہلے کی طرح حلال رہے گی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ذمی کا ظہار درست ہے اور ظہار کے بعد اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل قیاس ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح مسلمان کی طلاق پر قیاس کر کے ذمی کی طلاق درست ہے اسی طرح مسلمان کے ظہار پر قیاس کر کے ذمی کا ظہار بھی درست ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ذمی کے ظہار کو قیاس کرتے ہیں مسلمان کے ظہار پر کہ جس طرح مسلمان کا ظہار درست ہے اسی طرح ذمی کا ظہار بھی درست ہوگا۔ ہم امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قیاس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس قیاس میں صحت قیاس کی دوسری شرط نہیں پائی جارہی وہ شرط یہ ہے کہ مقیاس علیہ والا حکم شرعی بعینہ بغیر کسی تبدیلی کے فرع کی طرف متعدی کیا جائے یہ شرط یہاں نہیں پائی جارہی ہے کہ مسلمان کا ظہار ظہار موقت ہے جبکہ ذمی کا ظہار ظہار موبد ہے، اس لئے کہ مقیاس علیہ (مسلمان) کے ظہار سے ثابت ہونے والی حرمت کفارہ ختم ہو جاتی ہے، جبکہ مقیاس (ذمی) کے ظہار سے ثابت ہونے والی حرمت ہمیشہ ہمیشہ کے لئے باقی رہتی ہے وہ کفارہ سے ختم نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ذمی کا فر ہونے کی وجہ سے کفارہ کا اہل نہیں ہے کیونکہ کفارہ من وجہ عقوبت ہوتا ہے اور من وجہ عبادت ہوتا ہے اور ذمی عبادت کا اہل ہی نہیں ہے۔ اور جب ذمی عبادت کا اہل ہی نہیں ہے تو وہ کفارہ کا اہل بھی نہیں ہے۔

لہذا اس کے ٹھہار سے ثابت ہونے والی حرمت ہمیشہ ہمیشہ رہے گی۔ کفارہ سے ختم نہیں ہوگی اب یہاں مقیاس علیہ (مسلمان) کا حکم ہے ٹھہار سے ثابت ہونے والی حرمت کا کفارہ سے ختم ہو جانا اور مقیاس (ذمی) کا حکم ہے ٹھہار سے ثابت ہونے والی حرمت کا ہمیشہ رہنا مقیاس علیہ والا حکم بعینہ مقیاس کی طرف متعدی نہیں کیا گیا بلکہ تبدیلی کے ساتھ متعدی کیا گیا ہے پس صحت قیاس کی دوسری شرط نہیں پائی گئی لہذا یہ قیاس درست نہیں ہے۔

﴿وقیل ہو﴾ سے شواہد کی طرف سے احناف پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ذمی کفارہ کا اہل نہیں ہے ہم اس بات کو نہیں مانتے اس لئے کہ کفارہ ظہار کی ادائیگی کی تین صورتیں ہیں (۱) ایک غلام آزاد کرنا (۲) دو مہینے لگا کر روزے رکھنا (۳) ۶۰ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ ایک غلام آزاد کرنا یہ کفارہ مالی ہے اور دو مہینے لگا کر روزے رکھنا یہ کفارہ بدنی ہے ذمی اگرچہ کفارہ بدنی کا اہل نہیں ہے لیکن کفارہ مالیہ کا اہل ہے اور جب ذمی کفارہ مالیہ کا اہل ہے تو غلام آزاد کرنے سے اس ٹھہار سے ثابت ہونے والی حرمت ختم ہو جائے گی پس یہاں مقیاس علیہ والا حکم شرعی بعینہ مقیاس کی طرف متعدی کیا گیا ہے۔ لہذا صحت قیاس کی دوسری شرط پائی گئی اس لئے یہ قیاس درست ہے۔ اس کا جواب دیا ﴿وقیل ہو﴾ سے علامہ ابن الملک شارح مختصر منار نے جواب دیا ہے کہ ذمی اگرچہ مطلق غلام کی آزادی کا اہل ہے لیکن غلام کی اس آزادی کا اہل نہیں ہے جس کا نائب روزہ بنتا ہے کیونکہ روزہ عبادت ہے اور ذمی عبادت کا اہل نہیں ہے لہذا کفارہ ظہار میں جو غلام کی آزادی ہے کہ جس کا نائب روزہ ہے ذمی اس کا اہل نہیں ہے پس اس کے ٹھہار سے ثابت ہونے والی حرمت ہمیشہ رہے گی۔ لہذا مقیاس علیہ والا حکم شرعی بعینہ مقیاس کی طرف متعدی نہیں کیا گیا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ فرع اشتراک علت میں اصل کے مساوی اور برابر ہو لہذا اگر فرع اصل کے مساوی نہ ہو تو پھر قیاس درست نہیں ہوگا اس کی تفریحی مثال ﴿ولا لتعدیة الحکم من الناسی﴾ سے بیان کی ہے مثال کی تشریح سے پہلے مسئلہ۔ مسئلہ: یہ ہے کہ رمضان کے روزے میں اکل و شرب ناسی سے روزہ بالاتفاق نہیں ٹوٹتا بلکہ باقی رہتا ہے اور رمضان کے روزے میں خطا کھانی لینے سے اور زبردستی کھانی لینے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں ٹوٹتا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ٹوٹتا اور احناف کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل قیاس ہے کہ وہ خاظمی اور مکرمہ کو قیاس کرتے ہیں ناسی پر کہ جیسے ناسی کا روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح خاظمی اور مکرمہ کا روزہ بھی نہیں ٹوٹے گا اس لئے کہ ناسی نفس فعل عمد اکرتا ہے بایں طور کہ ناسی کو روزہ تو یا نہیں ہوتا لیکن کھانے پینے کا فعل اس کا عمدہ ہوتا ہے جبکہ خاظمی اور مکرمہ نفس فعل عمدہ نہیں کرتے ہیں یعنی ان کا کھانا پینا عمدہ نہیں ہوتا ہے لیکن ان کو روزہ یاد ہوتا ہے۔ تو ناسی جو نفس فعل عمدہ اکرتا ہے جب اس کو معذور قرار دیا گیا ہے اور اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا تو خاظمی اور مکرمہ جو نفس فعل عمدہ نہیں کرتے ان کو بدرجہ اولیٰ معذور قرار دیا جائے گا اور ان کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ بعنوان دیگر: ناسی جو جان بوجھ کر کھاتا ہے جب اس کا عذر قبول کیا گیا تو خاظمی اور مکرمہ جو جان بوجھ کر نہیں کھاتے ان کا عذر بدرجہ اولیٰ قبول کیا جائے گا۔ ہم امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قیاس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے اس لئے کہ یہاں صحت قیاس کی تیسری شرط نہیں پائی جارہی وہ تیسری شرط یہ ہے کہ فرع اصل کے مساوی اور برابر ہو اور یہاں پر فرع ﴿خاظمی اور مکرمہ﴾ اصل ﴿ناسی﴾ کے برابر نہیں ہے بلکہ ناسی کا عذر بڑا ہے اور خاظمی اور مکرمہ کا عذر چھوٹا ہے۔ ناسی کا عذر بڑا اس لئے ہے کہ نسیان آفت مساوی کی وجہ سے بغیر کسی اختیار کے واقع ہوتا ہے اور نسیان صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتا ہے اسی وجہ سے حضور ﷺ نے بھولنے والے سے فرمایا ﴿تَجِدْ عَلٰی صَوْمِكَ اِنَّمَا اطَعْتُكَ اللّٰهُ وَ سَقَاكَ﴾ تو اپنے روزے کو پورا کر اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا ہے اور پلایا ہے اس میں آپ ﷺ نے کھلانے پلانے کی نسبت

اللہ کی طرف کی ہے یعنی روزہ میں کھانے پینے سے رکنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اللہ تعالیٰ نے روزہ دار کو روزہ بھلوا کر خودی اس کو کھلایا اور رپلایا ہے اس لیے ناسی کا روزہ نہیں ٹوٹے گا اور خاظمی اور مکرمہ کا عذر چھوٹا اس لئے ہے کہ خاظمی سے خطا واقع ہوئی ہے احتیاط میں کوتاہی کرنے سے کہ اس نے پوری احتیاط نہیں کی اس لیے اس کے حلق میں پانی چلا گیا اگر یہ پوری طرح احتیاط کرتا تو یہ نوبت نہ آتی اس لئے خاظمی کا عذر کامل نہیں ہے بلکہ عذر ناقص ہے اور مکرمہ نے کھایا پیا ہے دوسرے کے زبردستی سے تو مکرمہ کا فعل مکرمہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں ہے اس لئے اس کا عذر بھی ناقص ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ناسی کا عذر یہ منسوب ہے اللہ تعالیٰ کی طرف جبکہ خاظمی اور مکرمہ کا عذر یہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں ہے جن کی طرف منسوب ہے وہ صاحب حق نہیں ہیں بلکہ مکرمہ نے جان بچانے کے لیے کھایا ہے اور خاظمی نے بے احتیاطی کی ہے۔ تو مقیس (خاظمی اور مکرمہ) کا عذر مقیس علیہ (ناسی) کے عذر کے برابر نہیں ہے۔ اس لئے صحت قیاس کی تیسری شرط نہیں پائی گئی لہذا یہ قیاس درست نہیں ہوگا۔

﴿وقد فرعناهما فيما سبق﴾ سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ اس مسئلہ ﴿اکل و شرب ناسی﴾ سے روزہ نہیں ٹوٹا ﴿کو آپ نے صحت قیاس کی دوسری شرط﴾ مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس نہ ہو ﴿پر بھی متفرع کیا ہے اور صحت قیاس کی تیسری شرط﴾ فرع اصل کے مساوی اور برابر ہو ﴿پر بھی متفرع کیا ایک ہی مسئلہ کو دو شرطوں پر کیسے متفرع کیا۔ اس کا جواب دیا ایک ہی مسئلہ کو دو شرطوں پر متفرع کرنے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ اکثر مسائل مختلف اصولوں پر متفرع ہوتے رہتے ہیں۔

وَلَا يُشْتَرَطُ الْإِيمَانُ فِي رُكْبَةٍ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظَّهَارِ لِأَنَّهُ تَعْدِيَةٌ إِلَى مَا فِيهِ نَصٌّ بِتَغْيِيرِهِ تَفْرِغُهُ عَلَى الشَّرْطِ الرَّابِعِ وَهُوَ أَنْ لَا يَكُونَ النَّصُّ فِي الْفَرْعِ وَهَذَا النَّصُّ الْمَطْلُوعُ عَنْ قَيْدِ الْإِيمَانِ مَوْجُودٌ فِي رُكْبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظَّهَارِ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ تُقَاسَ عَلَى رُكْبَةِ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَتُقَيَّدَ بِالْإِيمَانِ مِثْلَهَا كَمَا فَعَلَهُ الشَّافِعِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّهُ لَا يُحْتَاجُ إِلَى الْقِيَاسِ مَعَ وُجُودِ النَّصِّ وَهَذَا فِيمَا يُخَالِفُ الْقِيَاسُ نَصَّ الْفَرْعِ وَأَمَّا فِيمَا يُوَافِقُهُ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُثَبَّتَ الْحُكْمُ بِالْقِيَاسِ وَالنَّصُّ جَمِيعًا كَمَا هُوَ ذَابٌّ صَاحِبِ الْهِدَايَةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَسْتَدِلُّ بِكُلِّ حُكْمٍ بِالْمَقُولِ وَالْمَنْقُولِ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنِ النَّصُّ مَوْجُودًا لَيَثْبُتَ بِالْقِيَاسِ أَيْضًا وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ أَنْ يَتَّقَى حُكْمُ النَّصِّ بَعْدَ التَّعْلِيلِ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَهُ إِنَّمَا صَرَّحَ بِقَيْدِ الرَّابِعِ لِقَوْلِهِ يُتَوَقَّعُ أَنَّ الشَّرْطَ الثَّالِثَ لَمَّا تَضَمَّنَ شُرُوطًا أَرْبَعَةً كَانَ هَذَا شَرْطًا سَابِعًا فَاطْلُقَ الرَّابِعَ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّهُ شَرْطٌ وَاحِدٌ وَمَعْنَى بَقَاءِ حُكْمِ النَّصِّ أَنْ لَا يَتَغَيَّرَ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ سِوَى أَنَّهُ تَعَدَّى إِلَى الْفَرْعِ فَقَعْمٌ

﴿توضیح﴾ اور کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کے غلام میں ایمان کی شرط نہیں لگائی جائے گی یہ چوتھی شرط پر تفریع ہے اور وہ یہ ہے کہ فرع کے بارے میں نص موجود نہ ہو یہاں کفارہ یمین اور ظہار کے رقبہ کے بارے میں نص موجود ہے جو ایمان کی قید سے مطلق ہے لہذا مناسب نہیں ہے کہ کفارہ یمین و ظہار کے رقبہ کو کفارہ قتل کے رقبہ پر قیاس کیا جائے اور ان کے رقبہ کو کفارہ قتل کے رقبہ کی طرح ایمان کے ساتھ مقید کیا جائے جیسا کہ امام شافعی علیہ السلام نے کیا ہے۔ کیونکہ نص کے موجود ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ ممانعت

اس قیاس کے بارے میں ہے جو نص کے مخالف ہو لیکن جو قیاس نص کے موافق ہو تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں ہے کہ قیاس اور نص دونوں سے حکم ثابت ہو جیسا کہ صاحب ہدایہ رحمہ اللہ کی عادت ہے کہ وہ ہر حکم کے لیے نقلی اور عقلی دلیل کو بیان کرتے ہیں۔ اس بات پر حبیہ کرتے ہوئے کہ اگر نص موجود نہ ہوتی تو حکم قیاس سے بھی ثابت ہو جاتا۔ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ تحلیل کے بعد نص کا حکم اسی حالت پر باقی رہے جس حالت پر تحلیل سے پہلے تھا کہ مصنف رحمہ اللہ نے رابع کی قید کی تصریح اس لئے کی تاکہ وہ وہم پیدا نہ ہو کہ تیسری شرط جب چار شرطوں پر مشتمل تھی تو یہ ساتویں شرط ہے۔ پس مصنف رحمہ اللہ نے رابع کا لفظ بولا اس بات پر حبیہ کرنے کے لیے کہ یہ چار شرطیں ایک شرط کی طرح ہیں اور نص کے حکم کے باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ جس حالت پر (پہلے) تھا اس سے تبدیل نہ ہو۔ سوائے اسکے کہ نص کا حکم فرع کی طرف متعدی ہو اور عام ہو گیا۔

تشریح ﴿ولا يشترط الايمان في رتبة كفارة﴾ چوتھی شرط یہ ہے کہ مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی کوئی نص موجود نہ ہو لہذا اگر مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی کوئی نص موجود ہو تو قیاس درست نہیں ہوگا۔ اس کی مثال ولا يشترط الايمان سے بیان کر رہے ہیں۔ مثال کی تشریح سے پہلے مسئلہ مسئلہ: اس بات پر اتفاق ہے کہ قتل خطا کے کفارہ میں رقبہ مومنہ کو آ زاد کرنا ضروری ہے رقبہ کافرہ کو آ زاد کرنا جائز نہیں ہے لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یحیٰ میں میں رقبہ مومنہ کو آ زاد کرنا ضروری ہے یا نہیں ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یحیٰ میں میں رقبہ مومنہ کو آ زاد کرنا ضروری ہے یا نہیں ہے یا نہیں ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یحیٰ میں میں رقبہ مومنہ کو آ زاد کرنا بھی جائز ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل قیاس ہے وہ کفارہ ظہار اور کفارہ یحیٰ کو قیاس کرتے ہیں کفارہ قتل پر کہ جس طرح کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کو آ زاد کرنا ضروری ہے رقبہ کافرہ کو آ زاد کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح کفارہ ظہار اور کفارہ یحیٰ میں میں بھی رقبہ مومنہ کو آ زاد کرنا ضروری ہے رقبہ کافرہ کو آ زاد کرنا جائز نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ قیاس کے ذریعے کفارہ ظہار اور کفارہ یحیٰ میں رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید ثابت کرتے ہیں ہم امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قیاس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ کا یہ قیاس درست نہیں ہے اس لئے کہ اس میں صحت قیاس کی چوتھی شرط نہیں پائی جارہی ہے وہ چوتھی شرط یہ ہے کہ مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی کوئی نص موجود نہ ہو اور یہاں مقیس (کفارہ یحیٰ اور کفارہ ظہار) کے حکم پر دلالت کرنے والی نص موجود ہے۔ چنانچہ کفارہ یحیٰ کے بارے میں ہے ﴿او تحریرو رقبۃ﴾ اور کفارہ ظہار کے بارے میں ﴿فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا﴾ ہے اور جب مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی نص موجود ہے تو قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اور اس قیاس کے صحیح نہ ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قیاس کی وجہ سے مقیس والی نص کو تبدیل کرنا لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ مقیس (کفارہ ظہار اور کفارہ یحیٰ) والی نص مؤمنہ کی قید سے مطلق ہے اور اس قیاس کے ذریعے اس کے اطلاق کو باطل کر کے اس کو مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید کرنا لازم آتا ہے۔

﴿وهذا فيما يخالف القياس نص الفرع﴾ یہاں سے ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ چوتھی شرط یہ ہے کہ مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی کوئی نص موجود نہ ہو اور اگر مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی کوئی نص موجود ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں ① قیاس مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی نص کے موافق ہو یعنی قیاس سے وہی حکم معلوم ہو رہا ہے جو نص سے معلوم ہو رہا ہے ② قیاس نص کے مخالف ہو یعنی قیاس سے معلوم ہونے والا حکم اور ہو اور نص سے معلوم ہونے والا حکم اور ہو، قاضی امام ابو زید دیوبندی فرماتے ہیں کہ

قیاس مقیس کے حکم پر دلالت کرنے والی نص کے موافق ہو یا اس کے مخالف ہو بہر صورت اس نص کی موجودگی میں قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ اور احناف میں سے مشائخ سمرقند رحمہم اللہ کہتے ہیں اگر وہ قیاس اس نص ﴿جو مقیس کے حکم پر دلالت کرتی ہے﴾ کے مخالف ہو تب تو قیاس کرنا درست نہیں ہے اور اگر وہ قیاس اس نص کے موافق ہو تو پھر قیاس کرنا درست ہے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ کی عادت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ وہ ہر مسئلے کے لئے دلیل نقلی بھی پیش کرتے ہیں اور دلیل عقلی بھی پیش کرتے ہیں اس بات پر متنبہ کرنے کے لئے کہ اگر دلیل نقلی موجود نہ ہوتی تب بھی یہ حکم اس قیاس سے ثابت ہو جاتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قیاس اس نص کے موافق ہو تو پھر قیاس کرنا درست ہے۔

﴿وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ﴾ صحت قیاس کی چوتھی شرط بیان کر رہے ہیں صحت قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ قیاس کرنے کے بعد مقیس علیہ کی نص کا حکم اسی حالت پر باقی رہے کہ قیاس سے پہلے جس حالت پر تھا یعنی قیاس کے بعد مقیس علیہ کی نص کے حکم میں کسی قسم کی تبدیلی نہ آئے۔

﴿وَالْمَا صَرَحَ بِمَقِيدِ الرَّابِعِ﴾ سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے چوتھی شرط بیان کرتے ہوئے اپنا طرز بیان کیوں تبدیل کیا کہ پہلی دوسری اور تیسری شرط بیان کرتے ہوئے اول ثانی اور ثالث کا لفظ نہیں کہا لیکن چوتھی شرط بیان کرتے ہوئے الرابع کا لفظ کہا طرز بیان کیوں تبدیل کیا۔

جواب: ماتن رحمہم اللہ نے اپنا طرز بیان تبدیل کیا ایک وہم کے ازالہ کے لئے کہ جب مصنف رحمہم اللہ نے تیسری شرط بیان کی تھی تو اس میں چونکہ چار شرطیں آگئی تھیں اس لئے کوئی وہم کر سکتا تھا کہ چھ شرطیں بیان ہو گئی ہیں اور ساتویں شرط ہے۔

مصنف رحمہم اللہ نے اس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے کہا الشَّرْطُ الرَّابِعُ اس بات پر تنبیہ کی کہ تیسری شرط کے اندر جو چار شرطیں ہیں وہ شرطیں مستقل طور پر شرطیں نہیں ہیں بلکہ وہ ایک ہی شرط کے حکم میں ہے اور یہ چوتھی شرط ہے ساتویں شرط نہیں ہے۔

﴿وَمَعْنَى بَقَاءِ حُكْمِ النَّصِّ﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ آپ نے صحت قیاس کی چوتھی شرط بیان کی تھی کہ قیاس کے بعد مقیس علیہ کی نص کا حکم اپنی حالت پر باقی رہے۔ اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہ آئے آپ کی یہ شرط درست نہیں ہے اس لئے کہ قیاس کے بعد مقیس علیہ کی نص کے حکم میں اتنی تبدیلی تو ضرور آئے گی کہ وہ مقیس علیہ سے مقیس کی طرف متعدی ہو جائے گا اور اس میں عموم پیدا ہو جائے گا۔

شارح رحمہم اللہ نے اس سوال کا جواب دیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے جو شرط رابع بیان کرتے ہوئے کہا کہ قیاس کے بعد مقیس علیہ کی نص کے حکم میں کسی قسم کی تبدیلی نہ آئے اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ مقیس کی طرف اس حکم کے متعدی ہونے اور عام ہونے کے علاوہ کوئی اور تبدیلی نہ آئے۔

وَإِنَّمَا خَصَّصْنَا الْقَلِيلَ مِنْ قَوْلِهِ ﷺ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءَ بِسَوَاءٍ جَوَابُ سَوَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ أَنْ لَا يَتَغَيَّرَ حُكْمُ الْأَصْلِ بَعْدَ التَّغْيِيلِ وَفِي قَوْلِهِ ﷺ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ لَمَّا عَلَلْتُمْ حُرْمَةَ الرِّبَا بِالْقَدَرِ وَالْجَنَسِ وَعَدَّيْتُمْ إِلَى غَيْرِ الطَّعَامِ فَقَدْ خَصَّصْتُمْ الْقَلِيلَ مِنَ النَّصِّ الدَّالِّ عَلَى حُرْمَةِ الرِّبَا فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ وَأَقْصَرْتُمْ حُرْمَةَ الرِّبَا عَلَى الْكَثِيرِ فَقَطَّ فَاجَابَ بِأَنَّ إِنَّمَا

فَخَصَصْنَا الْقَلِيلَ مِنْ هَذَا النَّصِّ لِأَنَّ اسْتِثْنَاءَ خَالَةِ التَّسَاوِي دَلٌّ عَلَى عُمُومِ صَدْرِهِ فِي الْأَحْوَالِ وَلَنْ يُقْبَلَ ذَلِكَ إِلَّا فِي الْكَثِيرِ يَعْنِي أَنَّ الْمَسَاوَاةَ مَصْدَرٌ وَقَدْ مُسْتَثْنَى مِنَ الطَّعَامِ فِي الظَّاهِرِ وَلَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ مُسْتَثْنَى مِنْهُ فِي الْحَقِيقَةِ فَلَا بُدَّ مِنْ تَأْوِيلٍ فِي أَحَدِهِمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ يَأْوُلُ فِي الْمُسْتَثْنَى وَيَقُولُ مَعْنَاهُ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا طَعَامًا مُسَاوِيًا بِطَعَامٍ مُسَاوٍ لِلطَّعَامِ الْمُسَاوِي بِالْمُسَاوِي صَارَ حَلَالًا وَمَا سِوَاهُ كُلُّهُ يَبْقَى حَرَامًا فَبَيَّعَ الْحَقْنَةُ بِالْحَقْنَةِ وَكَذَا بِالْحَقْنَتَيْنِ دَاخِلٌ تَحْتَ الْحُرْمَةِ وَهِيَ الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ عِنْدَهُ وَنَحْنُ نُؤَوِّلُ فِي الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ وَنَقْدَرُ هَكَذَا لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ فِي خَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ إِلَّا فِي خَالِ الْمَسَاوَاةِ وَالْأَحْوَالِ ثَلَاثَةٌ وَهِيَ الْمَسَاوَاةُ وَالْمُقَاضَلَةُ وَالْمَجَازَلَةُ وَكُلُّهَا أَحْوَالٌ الْكَثِيرُ فَتَجِلُّ مِنْهُ الْمَسَاوَاةُ وَتَحْرُمُ الْمُقَاضَلَةُ وَالْمَجَازَلَةُ وَالْقَلِيلُ غَيْرُ مُتَعَرِّضٍ بِهِ أَصْلًا لَا فِي الْمُسْتَثْنَى وَلَا فِي الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ فَبَقِيَ عَلَى الْأَصْلِ الَّذِي هُوَ الْإِبَاحَةُ فَيَجُوزُ بَيْعُ الْحَقْنَةِ بِالْحَقْنَةِ وَكَذَا بِالْحَقْنَتَيْنِ لَا يُقَالُ إِنَّ الْقِلَّةَ أَيْضًا خَالٌ فَتَبْقَى فِي الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ فَتَكُونُ حَرَامًا لِأَنَّ نَقُولُ إِنَّهَا خَالٌ بَعِيدٌ غَيْرُ مُتَدَاوِلٍ فِي الْعُرْفِ وَالْأَقْرَبُ بِالْمَسَاوَاةِ هُوَ الْحَالُ الَّتِي لِلْكَثِيرِ فَلَا يُرَادُ بِالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ إِلَّا أَحْوَالُ الْكَثِيرِ لَا الْقَلِيلِ فَصَارَ التَّخْيِيرُ بِالنَّصِّ أَيْ بِدَلَالَةِ النَّصِّ حَالٌ كَوْنُهُ مُصَاحِبًا لِلتَّخْيِيلِ لَا بِهِ أَيْ بِالتَّخْيِيلِ كَمَا ظَنَنَّا.

ترجمہ..... اور ہم نے قلیل مقدار کو خاص کیا آپ رحمہ اللہ کے اس فرمان سے کہ تم غلہ کو غلہ کے بدلے میں نہ بیچو مگر برابر برابر یہ ایک سوال مقدار کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ تم کہہ چکے ہو کہ اصل کا حکم قیاس کے بعد تبدیل نہ ہو اور آپ رحمہ اللہ کے فرمان "لا تبيعوا الطعام بالطعام" میں جب تم نے حرمت ربوا کی علت قدر مع الجس نکالی اور اس کو تم نے غیر طعام کی طرف متحدی کیا تو تم نے مقدار قلیل کو خاص کیا اس نص سے جو کہ سود کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ مقدار کثیر و قلیل دونوں میں اور حرمت ربوا کو صرف کثیر کے ساتھ خاص کیا تو مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ہم نے اس نص سے مقدار قلیل کو خاص کیا رحمہ اللہ اس لئے کہ تساوی کی حالت کا استثناء دلالت کرتا ہے احوال میں صدر کلام کے عام ہونے پر اور عموم احوال مقدار کثیر ہی میں ثابت ہو سکتا ہے یعنی مساوۃ مصدر ہے اور بظاہر طعام سے مستثنی واقع ہوا ہے۔ لیکن حقیقت میں یہ طعام سے مستثنی سے واقع ہونے کے قابل نہیں ہے۔ لہذا مستثنی اور مستثنی منہ میں سے کسی ایک میں تاویل کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ مستثنی میں تاویل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ "لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء" کا مطلب یہ ہے کہ لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساو" (تم غلہ کو غلہ کے بدلے میں نہ بیچو مگر اس حال میں کہ وہ غلہ برابر ہو دوسرے غلہ کے) یعنی طعام کی (بیچ) باہم مساوی طعام کے ساتھ حلال ہے اور اس کے علاوہ (طعام کی بیچ کی) باقی تمام صورتیں حرام ہیں۔ لہذا ایک مٹھی گیہوں کو ایک مٹھی گیہوں کے بدلے میں یا دو مٹھی گیہوں کے بدلے میں بیچنا یہ حرمت کے تحت داخل ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حرمت ہی تمام اشیاء میں اصل ہے اور ہم مستثنی منہ میں تاویل کرتے ہیں اور تقریر مہارت یہ بتاتے ہیں کہ "لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة" (تم غلہ کو غلہ

کے بدلے میں نہ بچو حالات میں سے کسی حال میں مگر برابری کی حالت میں (اور احوال تین ہیں اور وہ (۱) مساوہ (۲) مغاظر (۳) مجازفہ ہیں۔ اور یہ سارے کے سارے کثیر کے احوال ہیں تو ان میں صرف برابری کی صورت جائز ہے اور مغاظر اور مجازفہ کی صورت حرام ہے اور قلیل سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا نہ مستثنیٰ میں اور نہ مستثنیٰ منہ میں۔ لہذا قلیل اسی اصل پر باقی رہا جو کما باحت ہے۔ لہذا ایک مٹھی کی ایک مٹھی کے بدلے میں اور ایک مٹھی کی دو مٹھی کے بدلے میں صحیح روا ہے۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قلت بھی ایک حالت ہے تو قلت مستثنیٰ منہ میں باقی رہے گی تو حرام ہوگی اس لئے کہ ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ قلت حال بید ہے عرف میں متداول نہیں ہے اور مساوات کے سب زیادہ قریب وہ احوال ہیں جو کثیر کے ہیں لہذا مستثنیٰ منہ سے صرف کثیر کے احوال مراد لئے جاسکتے ہیں نہ کہ قلیل کے ﴿لہذا یہ تغیر نص کی وجہ سے ہے﴾ یعنی دلالت النص کی وجہ سے اس حال میں کہ ﴿قلیل کے موافق ہے نہ کہ اس کی وجہ سے﴾ یعنی قلیل کی وجہ سے جیسا کہ تم نے خیال کیا۔

تشریح: ﴿وانما خصصنا القلیل﴾ صحت قیاس کی چوتھی شرط پر دو سوال وارد ہوتے ہیں، یہاں سے پہلے سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے صحت قیاس کی چوتھی شرط یہ بیان کی کہ قیاس کے بعد مقیس علیہ کی نص کے حکم میں کسی قسم کی تبدیلی نہ آئے۔ حالانکہ آپ نے خود ہی ربوا کے بارے میں وارد شدہ نص کے حکم میں اپنی یہ شرط توڑ دی کہ آپ نے اس نص کے حکم میں قیاس کے ذریعے تبدیلی کی وہ اس طرح کہ حدیث میں ہے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ﴿لا تبیعوا الطعام بالطعام الا بسواہ بسواہ﴾ تم اناج کو اناج کے بدلے میں مت فروخت کرو مگر برابر سراہ۔ تم نے اس حدیث میں حرمت ربوا کی علت قدر مع الجس بیان کی ہے اور اس علت کی وجہ سے تم نے یہ حکم ﴿برابری کا واجب ہونا، کی بیشی کا ربوا ہونا﴾ اناج کے علاوہ دیگر چیزوں کی طرف متعدی کیا اور کہا کہ جن چیزوں میں یہ علت موجود ہوگی ان میں برابری واجب ہوگی اور کی بیشی ربوا اور حرام ہوگی پس قیاس کے بعد تم نے اس نص کے حکم میں تبدیلی کر دی ہے۔ اس لئے کہ قیاس سے پہلے یہ نص ﴿لا تبیعوا الطعام بالطعام﴾ مقدار قلیل کو بھی شامل تھی اور مقدار کثیر کو بھی شامل تھی (کثیر وہ مقدار ہے جو کیل اور وزن کے تحت داخل ہو اور قلیل وہ مقدار ہے جو کیل اور وزن کے تحت داخل نہ ہو) اور اس نص کی وجہ سے قلیل میں بھی برابری واجب اور ربوا احرام تھا لیکن تم نے قیاس کے بعد اس حدیث سے قلیل کو نکال دیا۔ اور کہا کہ مقدار کثیر میں تو برابری واجب ہے اور ربوا احرام ہے لیکن مقدار قلیل میں برابری واجب نہیں ہے بلکہ کی بیشی جائز ہے یہاں تک کہ تم نے کہا کہ ایک مٹھی اناج کی بچ دو مٹھی اناج کے بدلے میں جائز ہے۔ ایسا کرنا نص مذکور کے حکم میں تبدیلی ہے پس صحت قیاس کی چوتھی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ قیاس (اناج کے علاوہ باقی چیزوں کو اناج پر قیاس کرنا) درست نہیں ہوگا اس کا جواب دیا؟

﴿ولن یثبت ذلک﴾ سے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تبدیلی ہم نے نہیں کی بلکہ یہ دلالت النص سے ثابت ہوئی ہے البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ ہمارا قیاس دلالت کے موافق ہے، جواب کی وضاحت یہ ہے کہ اس حدیث میں الا سواہ بسواہ کے ذریعے مساوات کو طعام سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور مساوات مصدر ہے جو برابری سراہی کی حالت پر دلالت کرتا ہے یہاں مستثنیٰ منہ طعام ہے جو کہ عین ﴿ذات﴾ ہے۔ چونکہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہیں ہے اس لئے استثناء حقیقہ درست نہیں ہے کیونکہ یہ مستثنیٰ منہ مستقطع ہے اور مستثنیٰ منہ مستقطع خلاف اصل ہے، اصل مستثنیٰ متصل ہے۔ پس استثناء کو درست کرنے کے لیے اور دونوں کو ہم جنس کرنے کے لیے مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ کسی ایک میں تاویل کرنا ضروری ہے تاکہ یا تو دونوں اعیان ﴿ذوات﴾ میں سے ہو جائیں یا یہ دونوں احوال میں

سے ہو جائیں۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ نے مستثنیٰ میں تاویل کی اور کہا الا سواء بسواء کا معنی ہے کہ الا طعاماً مساویاً بطعام مساویاً تم اناج کو اناج کے بدلے میں نہ بیچو مگر وہ اناج جو دوسرے اناج کے مساوی ہو اس کو بیچنا حلال ہے اس تاویل سے امام شافعی رحمہ اللہ نے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں کو عین کلمات کے بنا دیا۔ اس تاویل سے معلوم ہوا کہ وہ اناج جو دوسرے اناج کے مساوی ہے اس میں صرف یہی ایک صورت (برابری والی صورت) حلال ہے اس کے علاوہ باقی صورتوں کا حکم اس حدیث میں بیان نہیں کیا گیا تو اب باقی صورتوں کا حکم کیا ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ تمام اشیاء میں اصل حرمت ہے۔ دلیل سے جس چیز کا حلال ہونا معلوم ہو جائے وہ حلال ہوگی اس کے علاوہ باقی تمام چیزیں حرام ہوں گی اور وہ اناج جو دوسرے اناج کے برابر ہو اس کا حلال ہونا مذکورہ حدیث سے معلوم ہو گیا ہے اس کے علاوہ باقی ساری صورتیں اس بنا پر حرام ہوں گی کہ تمام اشیاء میں اصل حرمت ہے لہذا مقدار قلیل و کثیر دونوں کی بیع متفاضلاً حرام ہوگی اور ولا تبیعوا کی نہی کے تحت داخل ہوگی حتیٰ کہ ایک مٹھی گندم کی بیچ ایک مٹھی کے بدلے میں اور ایک مٹھی گندم کی بیچ دو مٹھی گندم کے بدلے میں حرام ہوگی ایک مٹھی کی دو مٹھی کے بدلے میں تو اس لئے کہ ظاہر ہے اس میں برابری نہیں ہے اور ایک مٹھی کی بیچ ایک مٹھی کے بدلے میں اس لئے کہ اس میں مساوات نہیں ہے۔ پس یہ الا سواء بسواء کے تحت داخل نہیں ہے اس لیے اس کی بیع جائز نہیں ہے۔

اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مذکورہ استثناء کو صحیح کرنے کے لئے مستثنیٰ منہ میں تاویل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہاں مستثنیٰ منہ محذوف ہے اور اصل عبارت یہ ہے **ولا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواة** تم اناج کو اناج کے بدلے میں کسی حالت میں فروخت نہ کرو البتہ مساوات کی حالت میں فروخت کر سکتے ہو اور عرف میں مبادلہ طعام کے احوال تین قسم پر ہیں۔ (۱) مساواة۔ یعنی کیل کے اعتبار سے دونوں عوضوں کا برابر ہونا۔ (۲) مفاضلہ۔ کیل کے اعتبار سے عوضین میں سے ایک کا دوسرے سے زیادہ ہونا۔ (۳) مجازفہ۔ کیل کے اعتبار سے عوضین کے بارے میں معلوم نہ ہونا کہ وہ دونوں برابر ہیں یا کم و بیش ہیں مذکورہ حدیث کی رو سے ان میں سے صرف مساواة کی حالت جائز ہے اور باقی دو حالتیں مفاضلہ اور مجازفہ حرام اور نہی کے تحت داخل ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ تینوں احوال مقدار کثیر ہی میں جاری ہوتے ہیں مقدار قلیل میں جاری نہیں ہوتے کیونکہ ان احوال کا علم کیل کے ذریعے ہو سکتا ہے اور کیل مقدار کثیر میں جاری ہوتا ہے نہ مقدار قلیل میں اور مقدار قلیل کا حکم اس حدیث میں نہ مستثنیٰ منہ میں بیان کیا گیا ہے اور نہ مستثنیٰ میں بیان کیا گیا ہے کیونکہ فی حال من الاحوال مقدار کثیر کے احوال میں سے ہیں اور فی حال المساوات بھی مقدار کثیر کے احوال میں سے ہے اب مقدار قلیل کا حکم کیا ہے اس میں کی بیشی حرام ہے یا حلال ہے تو احناف کا اصول یہ ہے کہ ہر چیز میں اصل اباحت ہے جس چیز کا حرام ہونا دلیل شرعی سے معلوم ہو جائے وہ حرام ہوگی بقیہ چیزیں مباح ہوں گی اور مذکورہ حدیث سے مقدار کثیر میں کی بیشی کا حرام ہونا معلوم ہو گیا اور مقدار قلیل میں کی بیشی کا حرام ہونا کسی حدیث سے معلوم نہیں ہوا اس لئے اس میں کی بیشی کے ساتھ بیع مباح ہوگی کیونکہ تمام اشیاء میں اصل اباحت ہے لہذا ایک مٹھی گندم کی دو مٹھی گندم کے بدلے میں بیع جائز ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث کے حکم میں جو تہدیلی ہوئی ہے (کہ مقدار قلیل کو خارج کیا گیا ہے) وہ دلالت النص کی وجہ سے ہوئی ہے قیاس کی وجہ سے نہیں ہوئی ہاں یہ حسن اتفاق ہے کہ قیاس بھی نص کے موافق ہے قیاس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں مقدار کثیر مراد ہے مقدار قلیل خارج ہے۔

وَاِنَّمَا سَقَطَ حَتَّى الْفَقِيرِ فِي الصُّورَةِ جَوَابُ سُؤَالٍ اُخَرَ تَقْرِيرُهُ اَنَّ الشَّرْعَ اَوْجَبَ الشَّاهِدَ فِي ذِكْوَةِ

السَّوَابِ حَيْثُ قَالَ ﷺ فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاءَ وَأَنْتُمْ عَلَّيْتُمْ صَلَاحِيَّتَهَا لِلْفَقِيرِ بِأَلْقَا مَا لَمْ صَلَاحِ
لِلْخَوَاصِّ وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ يَجُوزُ آدَاءُ الْقِيَمَةِ أَيْضًا إِلَيْهِ فَابْتَطَلْتُمْ قِيَمَةَ الشَّاءِ الْمَفْهُومَةِ
مِنَ النَّصِ صَرِيحًا فَاجَابَ بِأَلَّهُ إِنَّمَا سَقَطَ حَقُّ الْفَقِيرِ فِي صُورَةِ الشَّاءِ وَتَعَدَّى إِلَى الْقِيَمَةِ بِالنَّصِ لَا
بِالتَّحْلِيلِ لِأَنَّهُ تَعَالَى وَعَدَ آذَانَ الْفُقَرَاءِ بَلْ آذَانَ كَمَامِ الْعَالَمِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا مِنْ ذَاتِهِ فِي
الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَقَسَمَ لِكُلِّ وَاجِدٍ مِنْهُمْ طَرِيقَ الْمَعَاشِ فَأَعْطَى الْآغْنِيَاءَ مِنَ الزَّرَاعَةِ وَ
التِّجَارَةِ وَالْكُسْبِ كَمَا أَوْجَبَ مَا لَا مُسْتَى عَلَى الْآغْنِيَاءِ لِنَفْسِهِ وَهُوَ الشَّاءُ الَّتِي يَأْخُذُ اللَّهُ تَعَالَى
أَوَّلًا فِي يَدِهِ كَمَا قِيلَ الصَّدَقَةُ تَقَعُ فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ قَبْلَ أَنْ تَقَعَ فِي كَفِّ الْفَقِيرِ كَمَا أَمَرَ بِإِنجَارِ الْمَوَاعِيدِ
مِنْ ذَلِكَ الْمُسْتَى الَّذِي أَخَذَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالتَّسَاكِينِ الْآيَةِ وَبِقَوْلِهِ خُذْهَا مِنْ
أَغْنِيائِهِمْ وَرُدِّهَا إِلَى فُقَرَائِهِمْ وَإِنَّمَا فَعَلَ كَذَلِكَ لِئَلَّا يَتَوَلَّهُمْ أَحَدٌ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَرْزُقِ الْفُقَرَاءَ وَلَمْ
يُؤَفِّ بِعَهْدِهِ فِي حَقِّهِمْ بَلْ رَزَقَهُمْ الْآغْنِيَاءَ وَلِهَذَا قِيلَ إِنَّ اللَّامَ فِي قَوْلِهِ لِلْفُقَرَاءِ لَامُ الْعَاقِبَةِ لَا لَامُ
التَّمْلِيكِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ يَمْلِكُهَا وَيَأْخُذُهَا كَمَا يُعْطِيهَا الْفُقَرَاءَ مِنْ عِنْدِ نَفْسِهِ كَمَا يُعْطِي الْآغْنِيَاءَ
كَذَلِكَ وَذَلِكَ لَا يَحْتَمِلُهُ مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاعِيدِ أَيْ ذَلِكَ الْمُسْتَى الَّذِي هُوَ الشَّاءُ لَا يَحْتَمِلُ إِنجَارَ
الْمَوَاعِيدِ مَعَ اخْتِلَافِهَا وَكَثْرَتِهَا فَإِنَّ الْمَوَاعِيدَ الْخُبْزَ وَالْإِدَامَ وَالْحَطْبَ وَالْيَبَاسَ وَآمَنَالَهُ وَالشَّاءَ لَا
تُوفَى إِلَّا بِالْإِدَامِ فَكَانَ إِذْنَا بِالْإِسْتِبْدَالِ دَلَالَةً بِأَن تُسْتَبَدَّلَ الشَّاءُ بِالنَّقْدَيْنِ فَيَقْضَى مِنْهُمَا كُلُّ حَوَاجِهِ
ترجمہ: ﴿اور صورت میں فقیر کا حق ساقط ہو گیا ہے﴾ یہ ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جسکی تقریر یہ ہے کہ شریعت نے سائے
جانوروں کی زکوٰۃ میں بکری واجب کی ہے چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے۔ اور تم نے
فقیر کے لیے بکری کی صلاحیت رکھنے کی علت یہ نکالی ہے کہ بکری ایسا مال ہے جو حاجت روائی کے قابل ہے اور ہر وہ چیز جو اس طرح ہو
یعنی اس سے حاجت پوری ہو اس کو زکوٰۃ میں ادا کرنا جائز ہے۔ لہذا فقیر کو قیمت دینا بھی جائز ہے اور تم نے بکری کی اس قید کو جو کہ نص
سے صراحتہً بھی گئی باطل کر دیا۔ پس ماتن رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا کہ فقیر کا حق بکری کی صورت میں ساقط ہو گیا اور اس کی قیمت کی
طرف متعدی ہو گیا نص کی وجہ سے ﴿نہ کہ تحلیل کی وجہ سے﴾ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کے رزقوں کا وعدہ فرمایا ہے ﴿بلکہ پورے جہان کی
روز یوں کا وعدہ فرمایا اپنے اس قول میں﴾ (اور کوئی نہیں چلنے والا زمین پر مگر اللہ پر ہے اسکی روزی) اور انسانوں میں سے ہر ایک کے لیے
الگ الگ طریقہ معاش مقرر کیا۔ چنانچہ اغنیاء کو زراعت اور تجارت اور حرفت سے رزق عطا فرمایا ﴿اسکے بعد مالداروں پر مال مقرر
اپنے لئے واجب کیا﴾ اور وہ بکری ہے جو اولاً اللہ تعالیٰ شانہ اپنے قبضہ میں لیتے ہیں جیسا کہ فرمایا گیا کہ صدقہ فقیر کے قبضہ میں آنے
سے پہلے رحمان کی قبضہ میں آتا ہے ﴿پھر اللہ تعالیٰ نے مقررہ مال سے جو لیا تمہارے رزق کے وعدوں کو پورا کرنے کا حکم دیا﴾ اپنے اس
ارشاد انما الصدقات للفقراء الخ سے اور آپ ﷺ کے اس فرمان سے کہ (اگلے مالداروں سے زکوٰۃ وصول کرو اور
اخمی فقیروں پر خرچ کرو) اللہ نے یہ نظام اس لئے قائم کیا تاکہ کوئی یہ وہم نہ کرے کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کو رزق نہیں دیا۔ اور اگلے بارے

میں اپنا وعدہ پورا نہیں کیا بلکہ مالداروں نے فقراء کو رزق دیا۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان (للفقراء) میں لام عاقبت ہے لام تملیک نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہی زکوٰۃ کا مالک ہے۔ اور اس کو وصول کرتا ہے پھر اپنے پاس سے فقیروں کو دیتا ہے جس طرح مالداروں کو اپنے پاس سے (مال) دیتا ہے۔ اور یہ بکری وعدوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی وعدوں کے مختلف ہوتے ہوئے یعنی مقررہ مال جو کہ بکری ہے یہ وعدوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔ کیونکہ وعدہ رزق میں روٹی سالن اور لکڑی اور لباس وغیرہ دیگر ضروریات بھی داخل ہیں۔ اور بکری صرف سالن (کا وعدہ) پورا کر سکتی ہے لہذا رزق کے وعدوں کو پورا کرنے کا حکم دلالتہ تبدیل کرنے کی اجازت ہوگا بایں طور کہ بکری کو نقدین سے تبدیل کیا جائے، پھر فقیر نقدین سے اپنی تمام ضروریات پوری کرے۔

تشریح: ﴿و انما سقط حق الفقیر﴾ صحت قیاس کی شرط رابع پر وارد ہونے والے دوسرے اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے صحت قیاس کی چوتھی شرط بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ قیاس کرنے کے بعد مقیس علیہ کی نص کے حکم میں کوئی تبدیلی نہ آئے حالانکہ آپ نے خود ہی اونٹوں کی زکوٰۃ میں وارد شدہ نص کے حکم میں اپنی یہ شرط توڑ دی ہے کہ اس نص کے حکم میں آپ نے قیاس کے ذریعے تبدیلی کی ہے وہ اس طرح کہ شریعت نے بعض سائمہ جانوروں کی زکوٰۃ میں بکری واجب کی ہے چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا فی خمس من الابل شاة کہ پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے۔ تم نے زکوٰۃ میں بکری ادا کرنے کے حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ شارع کا اصل غشاء فقیر کی حاجت روائی ہے لہذا جس چیز سے فقیر کی حاجت پوری ہو اس کا زکوٰۃ میں ادا کرنا جائز ہوگا اور فقیر کی ضرورت جس طرح خود بکری سے پوری ہو جاتی ہے اسی طرح بکری کی قیمت سے بھی پوری ہو جاتی ہے لہذا زکوٰۃ میں قیمت دینا بھی جائز ہوگا۔ تم نے قیمت کو قیاس کیا ہے بکری پر اس قیاس سے تم نے بکری کی وہ قید جو صراحۃً نص میں تھی اس کو باطل کر دیا اور حدیث کے حکم میں تبدیلی کر دی کہ قیاس سے پہلے صرف بکری دینا جائز تھا اور قیاس کے بعد بکری کی قیمت بھی تم نے جائز قرار دی۔ لہذا صحت قیاس کی چوتھی شرط نہیں پائی گئی اس لئے تمہارا یہ قیاس درست نہیں ہے۔ اس کا جواب دیا۔

﴿فاجاب بانہ انما سقط﴾ سے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ تبدیلی خود اسی حدیث کی دلالت النص سے ثابت ہوئی ہے قیاس سے ثابت نہیں ہوئی البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ قیاس بھی اسی تبدیلی پر دلالت کرتا ہے اس بات کی دلیل کہ یہ تبدیلی اسی حدیث کی دلالت النص سے ہوئی ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء بلکہ سارے جہانوں کو رزق پہنچانے کا وعدہ کیا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿و ما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقھا﴾ پھر ہر ایک کے لئے اللہ تعالیٰ نے الگ الگ طریق معاش مقرر کیا چنانچہ مالداروں کو رزق پہنچایا زراعت، تجارت اور ملازمت وغیرہ کے ذریعے یعنی بعض کے لیے ملازمت، بعض کے لیے تجارت، بعض کے لیے زراعت اور بعض کے لیے حرفت کو ذریعہ معاش بنایا اور فقراء کو اس طرح رزق پہنچایا کہ مالداروں کے مال میں ایک مقرر حصہ یعنی زکوٰۃ واجب کر دی چنانچہ ارشاد ہے ﴿و اتوا الزکوٰۃ﴾ پھر چونکہ زکوٰۃ عبادت ہے اور عبادت کا مستحق صرف اللہ تعالیٰ ہے اس لئے زکوٰۃ اولاً اللہ تعالیٰ کے قبضے میں پہنچتی ہے پھر اللہ تعالیٰ اپنی طرف سے فقیر کو عطا فرماتے ہیں۔ جیسا کہ حضور ﷺ نے فرمایا ﴿الصدقة تقع فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر﴾ زکوٰۃ فقیر کے ہاتھ میں واقع ہونے سے پہلے اللہ کے ہاتھ میں واقع ہوتی ہے۔ نیز ایسا اس لئے بھی کیا کہ اگر زکوٰۃ اولاً اللہ تعالیٰ کے قبضے میں نہ پہنچتی بلکہ براہ راست فقیروں کے قبضے میں پہنچتی تو کوئی اعتراض کر سکتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کو رزق نہیں پہنچایا اور اپنا وعدہ پورا نہیں کیا بلکہ فقراء کو مالداروں نے رزق پہنچایا ہے تو اس سے

قرآن کریم کی آیت ”و ما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها“ کا باطل ہونا لازم آتا۔ اس لیے زکوٰۃ اولاً اللہ تعالیٰ کے قبضہ میں پہنچتی ہے پھر خود اللہ تعالیٰ رزق کا وعدہ پورا کرنے کے لئے فقراء کو عطا فرماتے ہیں، چنانچہ ارشاد ہے ﴿انما الصدقات للفقراء والمساکین﴾ صدقات فقراء اور مساکین کے لئے ہیں اور حدیث میں ہے ﴿خذها من اغنیائهم و ردھا الی فقرائهم﴾ اے معاذ! یمن کے مالداروں سے زکوٰۃ لے کر انہی کے فقراء کو دے دینا اس بات (کہ زکوٰۃ اولاً اللہ تعالیٰ قبضہ میں پہنچتی ہے پھر فقراء کے قبضہ میں) کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ للفقراء میں جو لام ہے وہ لام عاقبت ہے لام تملیک نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ بالآخر فقراء کے لیے ہے یعنی انجام کار کے طور پر فقراء کو ملتی ہے، ورنہ اولاً اللہ تعالیٰ اس کے مالک ہوتے ہیں گویا وہ خود وصول کرتے ہیں پھر اپنی طرف سے فقراء کو عطا فرماتے ہیں جس طرح کہ مالداروں کو اپنی طرف سے مال عطا فرماتے ہیں۔ اور فقراء کی ضروریات مختلف ہیں اگر ان کو کھانے پینے کی ضرورت پڑتی ہے تو کپڑے مکان کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ مشروبات اور دوائیوں کی ضرورت بھی پڑتی ہے لکڑی کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ اور حدیث میں جو چیز مقرر کی گئی ہے (بکری) اس سے یہ ساری ضروریات پوری نہیں ہو سکتیں بلکہ اس سے صرف سالن کی ضرورت پوری ہوتی ہے البتہ بکری کی قیمت سے تمام ضروریات پوری کی جاسکتی ہیں تو اللہ تعالیٰ کا فقراء کی ضروریات کو پورا کرنے کا وعدہ (جو اللہ تعالیٰ نے ”و ما من دابة“ میں کہا ہے) دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ بکری کی جگہ قیمت دی جاسکتی ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ جب بکری کی جگہ اس کی قیمت دینا جائز ہے تو پھر حدیث میں بکری کا ذکر کیوں نہ کیا؟ جواب یہ ہے کہ بکری کا ذکر اس لیے کیا تا کہ قیمت کا پتہ چل جائے کہ کتنی قیمت دینی ہے۔

الحاصل اس حدیث کے حکم میں جو تبدیلی ہوئی ہے (کہ بکری کی جگہ اس کی قیمت دینا جائز ہے) وہ خود اسی حدیث کی دلالت النص سے ثابت ہوئی ہے نہ کہ قیاس سے البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ قیاس دلالت النص کے موافق ہے۔ قیاس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ بکری کی جگہ اس کی قیمت دینا جائز ہے۔

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ إِنَّمَا يَكُونُ أَذْنًا بِهِ إِذَا كَانَتْ أَرْزَاقُهُمْ مُنْهَصِرَةً عَلَى الشَّاةِ بَلْ أَعْطَاهُمُ الْجِنَّةَ مِنْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَأَعْطَاهُمْ كُلَّ حُبُّوبٍ مِنَ الْعُشْرِ وَأَعْطَاهُمُ الْكِسْوَةَ مِنَ كَفَّارَةِ الْيَبِينِ وَأَعْطَاهُمُ الْأَجْنَاسَ الْآخَرَ مِنْ خُمْسِ الْغَنِيمَةِ وَاجْتَبَ بِأَنَّ الزَّكَاةَ لَا تَخْلُوا عَنْهَا بَلَدٌ مِنْ بِلَادِ الْمُسْلِمِينَ إِذْ هِيَ فَرَضٌ كَالصَّلَاةِ فَكَانَ الْمَصْرُفُ الْأَصْلِيُّ لِلْفُقَرَاءِ هِيَ الزَّكَاةُ بِخِلَافِ الْغَنِيمَةِ فَإِنَّهُ قَلَّمَا تَقَعَ الْغَنِيمَةُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ وَقَعَتْ فَقَلَّمَا تُقَسَّمُ عَلَى نَحْوِ الشَّرِيعَةِ وَكَذَا الْكَفَّارَةُ إِذْ رُبَّمَا لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ حَاضِرًا مُدَّةً مَبْدُودَةً وَكَذَا الْعُشْرُ إِذْ رُبَّمَا لَمْ يَزْرَعْ الْأَرْضَ الْعُشْرِيَّةَ أَحَدٌ وَكَذَا صَدَقَةُ الْفِطْرِ إِذْ رُبَّمَا لَمْ يُخْرِجْهَا أَحَدٌ وَلَيْسَ لَهَا مُطَالِبٌ مِنَ اللَّهِ أَصْلًا فَلَمْ تَبْقَ إِلَّا الزَّكَاةُ فَكَانَتْ هِيَ مَرْجِعُ كُلِّ الْحَوَائِجِ

ترجمہ: اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ وعدوں کو پورا کرنے کا حکم تبدیلی کی اجازت اس وقت ہوگا جب فقراء کے ارزاق منحصر ہوں بکری پر۔ بلکہ اللہ تعالیٰ انکو صدقہ فطر سے گندم دیتے ہیں اور عشر سے ہر قسم کے دانے دیتے ہیں اور کفارہ یمن سے کپڑے دیتے

ہیں اور غنیمت کے خمس سے (ضروریات کی) دیگر چیزیں دیتے ہیں اور اس کا جواب یہ ہے کہ زکوٰۃ سے مسلمانوں کا کوئی شہر کوئی بستی خالی نہیں ہوتا اس لیے کہ زکوٰۃ نماز کی طرح فرض ہے، پس فقراء کے لیے مصرف اصلی زکوٰۃ ہی ہے۔ بخلاف غنیمت کے کہ مسلمانوں کو غنیمت بہت کم حاصل ہوتی ہے اور اگر غنیمت حاصل بھی ہو جائے تو شریعت کے طریقہ پر بہت کم تقسیم کی جاتی ہے اور اسی طرح کفارہ ہے کہ بسا اوقات لمبی مدت تک کوئی مسلمان حائث نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح عشر ہے کہ بسا اوقات عشری زمین کوئی شخص کاشت نہیں کرتا اور یہی حال ہے صدقہ فطر کا کہ بعض دفعہ کوئی صدقہ فطر نہیں نکالتا اور اللہ کی طرف سے اس کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہیں ہے پس زکوٰۃ ہی باقی رہ گئی کہ یہی ہر قسم کی ضروریات کا مرجع ہے۔

تشریح: ﴿واعتوض علیہ﴾ سابقہ جواب پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو نقل کر کے جواب دے رہے ہیں۔ سابقہ جواب میں آپ نے کہا کہ رزق پہنچانے کا وعدہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بکری کی جگہ اس کی قیمت دینا جائز ہے۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ کی یہ بات اس وقت درست ہوتی کہ اگر فقراء کے رزق کا انتظام محض بکری یعنی زکوٰۃ میں منحصر ہوتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ فقراء کے رزق کا انتظام زکوٰۃ میں منحصر نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ فقراء کو صدقہ فطر سے گندم دیتے ہیں اور عشر سے فقراء کو زمین سے پیدا ہونے والے دیگر اشیاء دیتے ہیں اور کفارہ بھین سے ان کو کپڑے دیتے ہیں۔ اور مال غنیمت کے خمس سے ان کو ضروریات کی دیگر اشیاء عطا فرماتے ہیں پس جب اس طرح فقراء کی ضروریات پوری ہو جاتی ہیں تو پھر رزق پہنچانے کا وعدہ بکری کی جگہ قیمت دینے کے جواز کا تقاضا نہیں کرتا۔

﴿اجیب﴾ سے جواب دیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نماز کی طرح چونکہ زکوٰۃ فرض ہے اس لئے مسلمانوں کی کوئی آبادی زکوٰۃ سے خالی نہیں ہوتی اس لئے فقراء کے لیے آمدنی آمد کا اصل ذریعہ زکوٰۃ ہی ہے۔ باقی رہا مال غنیمت تو یہ مسلمانوں کو بہت کم ملتا ہے اور اگر مل بھی جائے تو شریعت کے اصولوں کے مطابق اس کی تقسیم بہت شاذ و نادر ہے اگر شرعی طریقہ پر تقسیم کیا جائے تو کچھ ملے گا ورنہ آج کل کے حکمران سوا اللہ کی پناہ۔ باقی رہا کفارہ بھین تو ہو سکتا ہے کہ بڑا عرصہ گزر جائے اور مسلمانوں کی آبادی میں کوئی حائث ہی نہ ہو۔ اسی طرح عشر ہے کہ ہو سکتا ہے کہ عشری زمین کو کوئی کاشت نہ کرے کوئی کاشت کرے گا تو عشر ملے گا، نیز ہو سکتا ہے کہ عشری زمین کاشت کرے لیکن پیداوار حاصل نہ ہو یا پیداوار بھی حاصل ہو لیکن عشر نہ نکالا جائے تو عشر بھی آمد کا ذریعہ نہ بن سکا باقی رہا صدقہ الفطر تو بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ لوگ صدقہ الفطر نکالتے نہیں ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف زکوٰۃ کا مطالبہ عامل کرتے ہیں، اسی طرح صدقہ الفطر کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں ہے۔ پس اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ سب ذرائع دور کے ہیں فقراء کی ضروریات کا اصل ذریعہ زکوٰۃ ہی ہے اور زکوٰۃ میں بکری کو مقرر کیا گیا ہے اور بکری سے فقراء کی تمام ضروریات پوری نہیں ہوتیں لہذا رزق پہنچانے کا وعدہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ بکری کی جگہ اس کی قیمت دینا جائز ہے۔ قیاس کے بارے میں پہلی بحث جو شرائط قیاس کے بارے میں تھی ختم ہوئی۔

وَرُكْنُهُ مَا جُعِلَ عَلَمًا عَلَى حُكْمِ النَّصِّ وَهُوَ الْمَعْنَى الْجَامِعَةُ الْمُسْتَشْنَى عِلَّةُ سَمَائِهِ رُكْنًا لِأَنَّ مَذَارَ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ لَا يَقُومُ الْقِيَاسُ إِلَّا بِهِ وَ سَمَائِهِ عَلَمًا لِأَنَّ عِلَلَ الشَّرْعِ أَمَارَاتٌ وَمُعَرِّفَاتٌ لِلْحُكْمِ وَ عَلَامَةٌ عَلَيْهِ وَ الْمَوْجِبُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى۔

ترجمہ: ﴿اور قیاس کا رکن وہ چیز ہے کہ جسکو نص کے حکم پر علامت بنایا گیا ہو﴾ یعنی وہ معنی جو (اصل اور فرع دونوں کا) جامع

ہو کہ جس کو علت کہتے ہیں مصنف رحمہ اللہ نے اس کا نام رکن رکھا اس وجہ سے کہ قیاس کا دارومدار اسی پر ہوتا ہے اسکے بغیر قیاس نہیں پایا جاتا۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے اس معنی کا نام علم رکھا ہے۔ اسلئے کہ علل شرعیہ احکام کی نشانیاں اور حکم کی پہچان کرانے والی ہوتی ہیں اور حکم پر علامت ہیں اور موجب حقیقی اللہ تعالیٰ ہے۔

تشریح ﴿و دکنہ﴾ سے قیاس کے بارے میں دوسری بحث رکن قیاس کو بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ رکن قیاس کی تعریف یہ کہ رکن قیاس وہ وصف جامع ہے جس کو نص یعنی مقیس علیہ کے حکم کی علامت اور نشانی بنایا گیا ہو یعنی وہ علت مشترکہ جو اصل اور فرع دونوں میں پائی جاتی ہو اور وہ ان اوصاف میں سے ہو کہ جن پر نص مشتمل ہو یعنی جس وصف کو مقیس علیہ پر علامت بنایا گیا ہو اس پر نص کا مشتمل ہونا ضروری ہے خواہ صراحۃً مشتمل ہو یا اشارۃً مشتمل ہو اور فرع یعنی مقیس میں اس وصف کے پائے جانے کی وجہ سے فرع کو حکم کے سلسلہ میں اصل (مقیس علیہ) کے مساوی بنایا گیا ہو جو حکم مقیس علیہ کا ہے وہ مقیس کو دیدیا جائے، نص اس وصف پر صراحۃً مشتمل ہو۔ اس کی مثال جیسے حدیث ﴿الحنطة بالحنطة﴾ قدر مع الجنس والی علت پر صراحۃً مشتمل ہے نص اس وصف پر اشارۃً مشتمل ہو اس کی مثال جیسے حدیث میں آیا ہے کہ آپ نے بھگوڑے غلام کی بیچ سے منع کیا ہے یہ حدیث اشارۃً اپنی علت پر مشتمل ہے کہ بھگوڑے غلام کی بیچ کے ممنوع ہونے کی علت عجز عن التسليم ہے (مشتري کو سپرد کرنے سے عاجز ہونا کہ جب غلام بھاگا ہوا ہے تو آقا اس کو مشتري کے حوالہ کرنے سے عاجز ہے، اس علت کی طرف اشارہ کیا ہے ابی کے لفظ سے)۔ رکن قیاس کی اس تعریف سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قیاس کے کل ارکان چار ہیں (۱) ﴿اصل﴾ یعنی مقیس علیہ (۲) ﴿فرع﴾ یعنی مقیس (۳) ﴿وصف جامع﴾ یعنی علت (۴) ﴿حکم﴾ اگرچہ ان میں سے رکن اعظم علت ہے۔

﴿و هو المعنى الجامع﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس وصف جامع کا نام علت بھی رکھا جاتا ہے اور مصنف رحمہ اللہ نے اس کا نام رکن رکھا ہے اور اس کا نام علم یعنی علامت بھی رکھا جاتا ہے۔

﴿وسماه دکنہ﴾ سے وصف جامع کا نام رکن رکھنے کی وجہ (یعنی وجہ تسمیہ) بیان کر رہے ہیں کہ رکن اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی شی کا دارومدار ہو۔ اور وہ شی اس کے بغیر نہ پائی جاتی ہو تو چونکہ اس وصف جامع پر قیاس کا دارومدار ہوتا ہے اور اس کے بغیر قیاس نہیں پایا جاتا اس لئے اس کا نام رکن رکھا جاتا ہے۔

﴿وسماه علما﴾ وصف جامع کا نام علم یعنی علامت رکھنے کی وجہ (یعنی وجہ تسمیہ) بیان کر رہے ہیں کہ وصف جامع کا نام علامت اس لئے رکھا جاتا ہے کہ علامت کا معنی ہے نشانی اور احکام شرعیہ کی جو علتیں ہوتی ہیں وہ احکام شرعیہ کو پہچاننے کی علامات اور نشانیاں ہوتی ہیں ثابت احکام نہیں ہوتیں حقیقت میں ثابت احکام اللہ تعالیٰ ہیں اس لئے اس کا نام علامت رکھا جاتا ہے۔

وَاِنَّمَا اُخْتَلَفُوا فِي اَنَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى عَلَمٌ عَلَى الْحُكْمِ فِي الْفُرْعِ فَقَطْ اَمْ فِي الْاَصْلِ اَيْضًا وَالظَّاهِرُ هُوَ الْاَوَّلُ عَلَى مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ مَشَايِخُ الْعِرَاقِ لِاَنَّ النَّصَّ دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ وَاِضَافَةُ الْحُكْمِ اِلَيْهِ فِي الْاَصْلِ اَوَّلَى مِنْ اِضَافَتِهِ اِلَى الْعِلَّةِ وَاِنَّمَا اُضِيفَ فِي الْفُرْعِ اِلَيْهَا لِلزُّرُورَةِ حَيْثُ لَمْ يُوْجَدْ فِيهِ النَّصُّ وَقِيلَ اُضِيفَ حُكْمُ الْاَصْلِ وَالْفُرْعِ جَمِيعًا اِلَى الْعِلَّةِ لِاَنَّهُ مَا لَمْ يَكُنْ لَهَا تَاثِيْرٌ فِي الْاَصْلِ كَيْفَ تُوْثِرُ فِي الْفُرْعِ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ اَيَّ حَالٍ كَوْنِ ذَلِكَ الْعَلَمِ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ اِمَّا بِصِيغَتِهِ تَاثِيْمًا لِنَصِّ الرِّبَا عَلَى الْكَيْلِ وَالْجَنَسِ اَوْ بِغَيْرِ صِيغَتِهِ تَاثِيْمًا لِنَصِّ النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْاَبْقَى عَلَى

الْعَجْزُ عَنِ التَّسْلِيمِ وَ جُعِلَ الْفَرْعُ تَطْيِيرًا لَهُ أَيْ لِلْأَصْلِ فِي حُكْمِهِ لَوْجُودُهُ فِيهِ أَيْ وَجُودُ ذَلِكَ الْمَعْنَى فِي الْفَرْعِ وَ يُفْقَهُ مِنْ هُنَا أَنَّ أَرْكَانَ الْقِيَاسِ أَرْبَعَةٌ . الْأَصْلُ وَالْفَرْعُ وَالْعِلَّةُ وَالْحُكْمُ وَإِنْ كَانَ أَصْلُ الرُّكْنِ هُوَ الْعِلَّةُ .

ترجمہ: اور اصولیوں نے اس بات کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ معنی صرف فرع کے حکم پر علامت ہے۔ یا اصل کے حکم پر بھی علامت ہے۔ اور ظاہر شق اول ہے جیسا کہ اس کی طرف مشائخ عراق گئے ہیں۔ کیونکہ نص دلیل قطعی ہے اور اصل میں حکم کو نص کی طرف منسوب کرنا بہتر ہے علت کی طرف منسوب کرنے سے اور فرع میں حکم کو علت کی طرف منسوب کیا گیا ہے ضرورت کی وجہ سے کہ فرع کے بارے میں نص نہیں پائی گئی۔ اور کہا گیا ہے کہ اصل اور فرع دونوں کے حکم کی نسبت علت کی طرف جائے گی اس لئے کہ جب علت کی تاثیر اصل میں نہ ہو تو فرع میں علت کیسے مؤثر ہو سکتی ہے اور ان چیزوں میں سے ہوجن پر نص مشتمل ہو کہ یعنی اس حال میں کہ وہ علامت ان چیزوں میں سے ہوجن پر نص مشتمل ہو یا تو اپنے صیغہ کے ساتھ جیسے کہ حدیث ربوا کا کیل اور جنس پر مشتمل ہونا یا بغیر صیغہ کے جیسے کہ بھگوڑے غلام کی بیچ سے نبی کرنے کی نص کا عجز عن التسليم پر مشتمل ہونا اور فرع کو اسکی نظیر قرار دیا گیا ہو کہ یعنی اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اسکے حکم کے سلسلہ میں اس میں اس معنی کے پائے جانے کی وجہ سے یعنی فرع میں اس معنی کے پائے جانے کی وجہ سے کہ قیاس کے رکن چار ہیں (۱) اصل (۲) فرع (۳) علت (۴) حکم اگرچہ اصل رکن علت ہے۔

تشریح: ہوائما اختلفوا کہ ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ یہ علت صرف فرع میں حکم کے پائے جانے کی علامت اور نشانی ہوتی ہے یا فرع اور اصل دونوں میں حکم کے پائے جانے کی نشانی اور علامت ہوتی ہے۔ احناف میں سے مشائخ سرقند کا مذہب اور جمہور اصولیین کا مذہب یہ ہے کہ علت فرع اور اصل دونوں میں حکم کے پائے جانے کی علامت اور نشانی ہوتی ہے یعنی اصل اور فرع دونوں میں حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے جبکہ احناف میں سے مشائخ عراق اور قاضی ابوزید و بوسی و غیرہ کا مذہب یہ ہے کہ علت صرف فرع میں حکم کے پائے جانے کی علامت اور نشانی ہوتی ہے اصل میں حکم کے پائے جانے کی نشانی اور علامت نہیں ہوتی یعنی اصل میں حکم نص کی طرف منسوب ہوتا ہے اور فرع میں حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ شارح نے مشائخ عراق کے مذہب کو ظاہر کہا ہے اور ان کی دلیل بیان کی ہے۔

﴿لأن النص دليل قطعي﴾ سے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ نص دلیل قطعی ہے اور علت دلیل ظنی ہے لہذا اصل (مقیس علیہ) کے حکم کی نسبت نص کی طرف کرنا جو کہ دلیل قطعی ہے بہتر ہے اس سے کہ اس کے حکم کی نسبت کی جائے علت کی طرف جو کہ دلیل ظنی ہے اور فرع یعنی مقیس میں چونکہ نص پائی ہی نہیں جاتی اس لئے مجوزاً فرع کے حکم کی نسبت علت کی طرف کرنی پڑے گی۔

﴿ووقیل اضعیف﴾ سے مشائخ سرقند کا قول نقل کیا ہے کہ مشائخ سرقند فرماتے ہیں کہ اصل اور فرع دونوں کے حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی۔

﴿لأنہ﴾ سے اس کی دلیل بیان کی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ علت جب تک اصل (مقیس علیہ) میں مؤثر نہ ہو یعنی اس کے حکم کو ثابت نہ کرے تو وہ فرع (مقیس) میں کیسے مؤثر ہوگی۔ اس لئے ضروری ہے کہ اصل اور فرع دونوں کے حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے۔ تاکہ جب اصل یعنی مقیس علیہ میں اس کا مؤثر ہونا ثابت ہو جائے تو پھر فرع میں اس کی طرف حکم کی نسبت کی جاسکے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ أَنَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى يَكُونُ عَلَى عِدَّةِ أَنْعَامٍ فَقَالَ وَهُوَ جَائِزٌ أَنْ يَكُونَ وَصْفًا لَزِمًا وَ
عَارِضًا قَالُوا وَصَفَ اللَّازِمُ أَنْ لَا يَنْفَكَ عَنِ الْأَصْلِ كَالثَّمِينَةِ عِلَّةٌ لِيُجُوبَ الزُّكُوفَ فِي الدَّهَبِ وَالْفِضَّةِ لَا
يَنْفَكُ عَنْهُمَا لِأَنَّهُمَا خُلِقَا فِي الْأَصْلِ عَلَى مَعْنَى الثَّمِينَةِ وَهِيَ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ مَفْرُوبِ الدَّهَبِ وَ
الْفِضَّةِ وَتَبَرُّهُمَا وَخَلْقُهُمَا فَيَكُونُ فِي خُلُقِ الْقِسَاءِ الزُّكُوفَ لِعِلَّةِ الثَّمِينَةِ وَ الشَّائِعِيُّ عَلَيْهِ يُعَلِّلُ حُرْمَةَ
الرِّبَا بِهَا وَهِيَ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ إِلَى شَيْءٍ وَ الْوَصْفُ الْعَارِضُ كَالْإِنْفِجَارِ فِي قَوْلِهِ ﷺ قَالَتْهَا دَمٌ جَرِي
الْإِنْفِجَارُ عِلَّةٌ لِيُجُوبَ الْوُضُوءَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ وَهِيَ عَارِضَةٌ لِلدَّامِ إِذْ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ دَمٍ الْعَرَبِيِّ
مُنْفَجِرًا فَإِنَّمَا وَجَدَ الْإِنْفِجَارَ الدَّامِ سَوَاءً كَانَ لِلْمُسْتَحَاضَةِ أَوْ لغيرِهَا مِنْ غَيْرِ السَّيْلَيْنِ يَجِبُ بِهِ الْوُضُوءُ
وَ إِسْمًا عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ وَصْفًا وَ مُقَابِلٌ لَهُ أَيْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمَعْنَى إِسْمًا كَالدَّامِ فِي عَيْنِ
هَذَا الْبَيِّنَاتِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَتْهَا دَمٌ جَرِي الْإِنْفِجَارُ فَإِنَّهُ إِنْ اُعْتَبِرَ فِيهِ لَفْظُ الدَّامِ كَانَ مِثْلًا
لِلِاسْمِ وَإِنْ اُعْتَبِرَ فِيهِ مَعْنَى الْإِنْفِجَارِ كَانَ مِثْلًا لِلْوَصْفِ الْعَارِضِ كَمَا مَرَّ.

ترجمہ: پھر مصنف رحمہ اللہ نے اس بات کا بیان شروع کر دیا کہ اس معنی کی متعدد اقسام ہیں چنانچہ فرمایا ﴿اور جائز ہے کہ وہ معنی
وصف لازم ہو یا وصف عارض ہو﴾ پس وصف لازم یہ ہے کہ وہ وصف اصل سے جدا نہ ہو جیسے کہ شہیت سونا چاندی میں زکوۃ کے
واجب ہونے کی علت ہے۔ اور یہ شہیت سونا چاندی سے جدا نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ دونوں (سونا، چاندی) اصل میں شہیت کے معنی پر
پیدا کیے گئے ہیں اور شہیت مشترک ہے سونا چاندی کے ڈھلے ہوئے سکوں اور بے ڈھلے ہوئے ٹکڑوں اور سونا چاندی کے زیورات بحینہ
اسی مثال میں۔ لہذا عورتوں کے زیورات میں شہیت کی علت کی وجہ سے زکوۃ واجب ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ شہیت کو حرمت ربوہ کی
علت قرار دیتے ہیں اور شہیت کی علت کسی چیز کی طرف متعدی نہیں ہوتی اور اور وصف عارض جیسے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد مبارک
میں (کہ یہ رگ کا خون ہے جو بہہ پڑا) انجبار علت ہے مستحاضہ میں وضو کے واجب ہونے کی۔ اور انجبار یعنی بہتا خون کو عارض ہے
کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ رگ کا ہر خون بہنے والا ہو تو جہاں خون کا بہنا پایا جائے گا خواہ مستحاضہ سے یا غیر مستحاضہ سے، خواہ غیر مسلمین
سے تو اس کی وجہ سے وضو واجب ہوگا۔ ﴿اور جائز ہے کہ وہ علت اسم ہو﴾ اس کا عطف ماتن رحمہ اللہ کے قول و صفا پر ہے اور یہ اس کا
مقابل ہے۔ یعنی جائز ہے یہ بات وہ معنی اسم ہو۔ جیسے کہ بحینہ اسی مثال میں دم ہے۔ وہ مثال آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ یہ رگ کا
خون ہے جو بہہ پڑا کیونکہ اس تعلیل میں اگر لفظ دم کا اعتبار کیا جائے تو اسم کی مثال بن جائے گی۔ اور اگر اس میں انجبار کے معنی کا لحاظ
کیا جائے تو یہ وصف عارض کی مثال بن جائے گی جیسے کہ پہلے گزر چکا۔

تشریح: ﴿ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ أَنَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ متن کی عبارت و هو
جائز سے علت کی تقسیم کر رہے ہیں کہ علت کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) وہ علت وصف ہو یعنی مشتق کا صیغہ ہو (۲) وہ علت اسم ہو۔
(۳) وہ علت حکم ہو۔ پہلی قسم کہ وہ علت وصف ہو اس کی چھ قسمیں ہیں (۱) وہ علت وصف لازم ہو (۲) وہ علت وصف عارض ہو۔
(۳) وہ علت وصف جلی ہو (۴) وہ علت وصف خفی ہو (۵) وہ علت وصف فرد ہو (۶) وہ علت وصف عدد ہو۔

﴿فالوصف اللازم﴾ سے وصف لازم کی تعریف: وصف لازم وہ علت ہے جو اصل (مقتبس علیہ) کو لازم ہو اور اس سے کبھی جدا نہ ہو۔ جیسے سونا اور چاندی میں زکوٰۃ کے واجب ہونے کی علت ثمنیت ہے۔ یہ ثمنیت وصف لازم ہے کیونکہ یہ سونا اور چاندی کو ہمیشہ لازم ہے کبھی ان سے جدا نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ سونا اور چاندی خلقہ ثمن ہیں۔ بہر حال سونا اور چاندی میں زکوٰۃ کے واجب ہونے کی علت ثمنیت ہے۔ اور یہ ثمنیت والی علت ڈھلے ہوئے سونے چاندی میں بھی پائی جاتی ہے اور سونا چاندی کے زیورات میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہذا علت کے پائے جانے کی وجہ سے ان سب میں زکوٰۃ واجب ہوگی اس سے ثابت ہوا کہ عورتوں کے استعمال کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عورتوں کے استعمال کے زیورات میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے ثمنیت کو سونا چاندی میں زکوٰۃ کے واجب ہونے کی علت نہیں بنایا بلکہ انہوں نے ثمنیت کو سونا چاندی میں ربوا کے حرام ہونے کی علت بنایا ہے اور ان کے مذہب کے مطابق یہ علت (ثمنیت) علت قاصرہ ہے علت متحدہ نہیں ہے سونا چاندی کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائی جاتی۔

﴿والوصف العارض﴾ سے وصف عارض کی تعریف: وصف عارض وہ علت ہے جو مقتبس علیہ کو عارض ہو اور مقتبس علیہ سے اس کا جدا ہونا ممکن ہو جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مستحاضہ عورت پر وضو کے واجب ہونے کی علت انہجار (خون کا بہنا) کو بنایا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حمش رحمہا اللہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں مستحاضہ عورت ہوں میں پاک نہیں ہوتی (یعنی مجھے مسلسل خون آتا رہتا ہے) تو کیا میں نماز کو چھوڑ دوں (حضرت فاطمہ بنت ابی حمش رحمہا اللہ نے یہ سمجھا کہ جس طرح دم حیض نماز سے مانع ہے اسی طرح دم استحاضہ بھی نماز سے مانع ہوگا اس لیے سوال کیا کہ میں نماز چھوڑ دوں؟) آپ ﷺ نے فرمایا کہ تو نماز نہ چھوڑ بلکہ ﴿توضی و صلی فانھا دم عرق انفجر﴾ اے فاطمہ! تو وضو کر اور نماز پڑھ اس لئے کہ دم استحاضہ رگ کا بہنے والا خون ہے، یعنی کوئی رگ پھٹ گئی ہے (الطیب نے لکھا ہے کہ اس رگ کو "عازل" کہتے ہیں) اس لیے یہ خون بہہ رہا ہے یہ دم حیض نہیں ہے۔ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہجار کو مستحاضہ عورت پر وضو کے واجب ہونے کی علت قرار دیا ہے۔ اور انہجار وصف عارض ہے کہ یہ خون کو عارض ہے۔ خون سے اس کا جدا ہونا ممکن ہے چنانچہ یہ بات کوئی ضروری نہیں ہے کہ رگ کا ہر خون بہنے والا ہو۔ بہر حال معلوم ہوا کہ وضو کے واجب ہونے کی علت انہجار (خون کا بہنا) ہے لہذا جس شخص میں یہ علت پائی جائے گی اس پر وضو واجب ہوگا۔ خواہ مستحاضہ عورت میں پائی جائے یا کسی اور شخص میں اور خواہ وہ خون سمیلین سے لکھے یا غیر سمیلین سے۔

﴿دوسری قسم اسماء سے﴾ بیان کر رہے ہیں شارح رحمہ اللہ نے متن کی عبارت کی ترکیب بیان کی کہ اسماء کا عطف ہے وصفاً پر دوسری قسم کی تعریف۔ وہ علت اسم ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسا لفظ ہو جو اسم علم ہو خواہ اسم مشتق ہو یا اسم جنس ہو لیکن اسم جامد نہ ہو۔ اس کی مثال جیسے مستحاضہ عورت پر وضو کے واجب ہونے کی علت دم ہے۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت فاطمہ بنت ابی حمش رحمہا اللہ سے فرمایا ﴿توضی و صلی فانھا دم عرق انفجر﴾ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مستحاضہ عورت پر وضو کے واجب ہونے کی علت دم کو قرار دیا ہے اور دم اسم علم ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ آپ نے پیچھے کہا کہ مستحاضہ عورت پر وضو کے واجب ہونے کی علت انہجار ہے اور یہاں آپ کہہ رہے ہیں کہ مستحاضہ پر وضو کے واجب ہونے کی علت دم ہے؟ شارح رحمہ اللہ نے اس سوال کا جواب ﴿فانہ ان اعتبر﴾ سے دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ دونوں باتیں ہو سکتی ہیں

اگر مستحاضہ پر وضو کے واجب ہونے کی علت دم کو قرار دیں تو یہ حدیث اسم کی مثال بن جائے گی اور اگر مستحاضہ پر وضو کے واجب ہونے کی علت انہماک کو قرار دیں تو یہ حدیث وصف عارض کی مثال بن جائے گی۔

وَجَلِيًّا وَخَفِيًّا الظَّاهِرُ أَنَّهُ تَقْسِيمٌ لِلْوَصْفِ كَاللَّامِ وَالْعَارِضِ فَالْوَصْفُ الْجَلِيُّ هُوَ مَا يَفْهَمُهُ كُلُّ أَحَدٍ كَالطَّوَافِ لِسُورِ الْهَرَّةِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا مِنَ الطَّوَائِفِ وَالطَّوَائِفُ عَلَيْكُمْ وَالْوَصْفُ الْخَفِيُّ هُوَ مَا يَفْهَمُهُ بَعْضُ دُونَ بَعْضٍ كَمَا فِي عِلَّةِ الرِّبَا عِنْدَنَا الْقَدَرُ وَالْجِنْسُ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ الطَّعْمُ فِي الْمَطْعُومَاتِ وَالثَّمِينَةُ فِي الْأَثْمَانِ وَعِنْدَ مَالِكٍ رَحِمَهُ اللَّهُ الْإِثْبَاتُ وَالْإِدْحَارُ وَحُكْمًا هَذَا مَعْطُوفٌ عَلَى قَوْلِهِ وَصْفًا وَمُقَابِلٌ لَهُ أَيْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمَعْنَى حُكْمًا شَرْعِيًّا جَامِعًا بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفُرْعِ كَمَا رَوَى أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ إِنَّ أَبِي قَدْ أَدْرَكَكَ الْحَجُّ وَهُوَ شَيْخٌ كَبِيرٌ لَا يَسْتَمْسِكُ عَلَى الرَّاحِلَةِ أَتَجِزِي أَنْ أَحْجَّ عَنْهُ فَقَالَ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتَهُ أَمَا كَانَ يُقْبَلُ مِنْكَ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ بِالْقَبُولِ فَقَاسَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَجَّ عَلَى دَيْنِ الْعِبَادِ وَالْمَعْنَى الْجَامِعُ بَيْنَهُمَا هُوَ الدَّيْنُ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ حَقٍّ ثَابِتٍ فِي الدِّمَةِ وَاجِبِ الْأَدَاءِ وَالْوُجُوبُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ وَقَرَدًا وَعَدَدًا الظَّاهِرُ أَنَّهُ أَيْضًا تَقْسِيمٌ لِلْوَصْفِ فَالْوَصْفُ الْفَرْدُ كَالْعِلَّةِ بِالْقَدَرِ وَخَدَّةِ أَوِ الْجِنْسِ وَخَدَّةِ لِحْرَمَةِ النِّسَاءِ وَالْوَصْفُ الْعَدَدُ كَالْقَدَرِ مَعَ الْجِنْسِ عِلَّةٌ لِحْرَمَةِ التَّفَاضُلِ وَالْخَاصِلُ أَنَّ قَوْلَهُ إِسْمًا وَحُكْمًا لَا شُبُهَةَ فِي أَنَّهُ مُقَابِلٌ لِلْوَصْفِ وَأَنَّ قَوْلَهُ لَازِمًا وَعَارِضًا لَا هَكَذَا فِي أَنَّهُ قِسْمٌ لِلْوَصْفِ وَأَمَّا الْجَلِيُّ وَالْخَفِيُّ وَكَذَا الْفَرْدُ وَالْعَدَدُ فَقَدْ أوردناه عَلَى سَبِيلِ الْمُقَابَلَةِ وَالتَّنَاحُلِ وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ قِسْمٌ لِلْوَصْفِ إِذْ لَمْ نَجِدْ لَهُ مِثَالًا إِلَّا فِي قِسْمِ الْوَصْفِ وَقَدْ يُسَمَّى الْمَعْنَى الْجَامِعُ الْوَصْفُ مُطْلَقًا فِي عُرْفِهِمْ سَوَاءً كَانَ وَصْفًا أَوْ إِسْمًا أَوْ حُكْمًا عَلَى مَا سَيَأْتِي وَهَذَا كُلُّهُ مِنْ تَقْنِيْنِ فَحَرِّ الْإِسْلَامِ وَالنَّاسِ أَتْبَاعُ لَهُ -

ترجمہ: ﴿ اور جائز ہے کہ وہ علت وصف جلی ہو اور وصف خفی ہو ﴾ ظاہر یہ ہے کہ لازم اور عارض کی طرح یہ وصف تقسیم ہے جس وصف جلی وہ ہے کہ ہر شخص اسکو سمجھ سکے جیسے کہ ملی کے جھوٹے (کے پاک ہونے کی علت) طواف ہے آپ ﷺ کے اس فرمان میں کہ یہ ملی تم پر طواف کر نیوالوں اور طواف کرنے والیوں میں سے ہے اور وصف خفی وہ ہے کہ جسکو بعض سمجھ سکیں اور بعض نہ سمجھ سکیں جیسے کہ ہمارے نزدیک ربوا کی علت قدر مع الجنس ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کھائی جانوالی چیز میں حرمت ربوا کی علت طعم یعنی قابل غذا ہونا ہے اور اثمان میں شمیمیت ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک قابل غذا ہونا اور قابل ذخیرہ ہونا ہے۔ ﴿ اور جائز ہے کہ وہ علت حکم ہو ﴾ یہ معطوف ہے ماتن رحمہ اللہ کے قول وصفاً پر۔ اور یہ وصف کے مقابل ہے۔ یعنی جائز ہے کہ وہ معنی حکم شرعی جو اصل اور فرع دونوں کو جامع ہو جیسا کہ مروی ہے کہ ایک عورت آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرے باپ کو اس حال میں

نے پایا ہے کہ وہ شیخ کبیر (بہت بزرگ) ہے اور سواری پر شہر نہیں سکتا کیا میرا اسکی طرف سے حج کرنا کفایت کر جائے گا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ حیرا کیا خیال ہے کہ اگر حیرے باپ پر قرضہ ہو اور تو اسکا داکر دے کیا تجھ سے وہ قرض قبول نہیں کیا جائے گا اس عورت نے کہا کہ ہاں قبول کیا جائے گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کا دین قبول ہونے کے زیادہ لائق ہے۔ آپ ﷺ نے حج کو بندوں کے قرض پر قیاس کیا اور اصل اور فرع میں علت مشترکہ دین ہے۔ اور دین نام ہے اس حق کا جو ذمہ میں ثابت ہو جس کو ادا کرنا واجب ہو اور وجوب حکم شرعی اور جائز ہے کہ وہ علت وصف فرد ہو یا وصف عدد ہو ظاہر یہ ہے کہ یہ بھی وصف کی تقسیم ہے۔ پس وصف فرد جیسے تھا قدر یا تنہا جنس کا ادھار کے حرام ہونے کی علت ہونا اور وصف عدد جیسے قدر مع انکس زیادتی کے حرام ہونے کی علت ہے۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ ماتن بطلان کے قول اسما اور حکماء یہ دونوں بلاشبہ وصف کے مقابل ہیں اور ماتن بطلان کا قول لازماً اور عارضاً یہ دونوں بلاشبہ وصف کی قسمیں ہیں۔ باقی رہا جلیا اور خفیاً اور اسی طرح فرد اور عدد اس کو مصنف بطلان مقابلہ اور تداعل کے طریقے پر لائے ہیں اور ظاہر یہ ہے کہ یہ چاروں وصف کی قسمیں ہیں کیونکہ انکی مثالیں ہم نے صرف وصف کی قسم میں پائی ہیں اور کئی اصولیوں کے عرف میں علت جامعہ کو مطلقاً وصف بھی کہا جاتا ہے خواہ وہ علت وصف ہو یا اسم ہو یا حکم ہو۔ جیسے کہ مغربیہ آئے گا اور یہ سب کچھ فخر الاسلام بزدوی بطلان کی فن بازیاں ہیں اور لوگ ان کے پیروکار ہیں۔

تشریح ﴿وجلیا و خفیاً﴾ علت وصف ہو اس کی تیسری قسم یہ ہے کہ وہ علت وصف جلی ہو اور چوتھی قسم یہ ہے کہ وہ علت وصف خفی ہو۔ شارح بطلان فرماتے ہیں کہ ظاہر اس میں یہ ہے کہ جلی اور خفی وصف کی قسمیں ہیں جیسا کہ لازم اور عارض وصف کی قسمیں ہیں۔

﴿وصف جلی کی تعریف﴾: وصف جلی وہ علت ہے جس کو ہر شخص سمجھ سکتا ہو خواہ وہ مجتہد ہو یا غیر مجتہد ہو۔ جیسے بلی کا جھوٹا پاک ہونے کی علت طواف (گھر میں چکر لگانا) ہے چنانچہ حضور ﷺ نے فرمایا ﴿الہا لیست بنجس انہا من الطوافین والطوافات علیکم﴾ کہ بلی کا جھوٹا پاک ہے اس لئے کہ یہ تم پر طواف کرنے والوں اور طواف کرنے والیوں میں سے ہے۔ اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بلی کا جھوٹا پاک نہ ہونے یعنی پاک ہونے کی علت طواف بیان کی ہے۔ اور یہ وصف جلی ہے کیونکہ یہ ایسی علت ہے جس کو ہر شخص سمجھ سکتا ہے خواہ وہ مجتہد ہو یا غیر مجتہد ہو۔ ہر ایک کو پتہ ہے کہ اگر اس کے جھوٹے کو ناپاک قرار دیں تو حرج عظیم لازم آئے گا۔

﴿وصف خفی کی تعریف﴾: وصف خفی اس علت کو کہتے ہیں جس کو بعض لوگ یعنی مجتہدین سمجھ سکتے ہوں دوسرے بعض یعنی غیر مجتہدین نہ سمجھ سکتے ہوں یعنی وصف خفی وہ علت ہے جس کو ہر ایک نہ سمجھ سکے بلکہ صرف مجتہد سمجھ سکے جیسے حرمت ربوا کی علت وصف خفی ہے اس لئے کہ اس کو ہر شخص نہیں سمجھ سکتا صرف مجتہدین سمجھ سکتے ہیں یہ وصف جلی نہیں ہے کیونکہ اگر وصف جلی ہوتا تو پھر اسکے بارے میں مجتہدین کا اختلاف نہ ہوتا حالانکہ اس علت کے بارے میں مجتہدین کا اختلاف ہوا ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ بطلان فرماتے ہیں کہ حرمت ربوا کی علت قدر مع انکس ہے اور امام شافعی بطلان فرماتے ہیں کہ حرمت ربوا کی علت مطعومات ﴿کھانسی جانے والی چیزوں﴾ میں طعمہ ہے اور الثمان میں ثمنیت ہے اور امام مالک بطلان فرماتے ہیں کہ الثمان کے علاوہ دیگر چیزوں میں حرمت ربوا کی علت اقیات ہے ﴿قابل غذا ہونا﴾ اور اذخار ﴿قابل ذخیرہ ہونا﴾ ہے اور الثمان میں حرمت ربوا کی علت ثمنیت ہے پس حرمت ربوا کے علت کے بارے میں مجتہدین کا اختلاف دلیل ہے اس بات کی کہ یہ وصف خفی ہے وصف جلی نہیں ہے۔

﴿وہ حکماً﴾ سے ماتن عطلت کی تیسری قسم بیان کر رہے ہیں کہ وہ علت حکم ہو۔ شارح متن کی عبارت کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ حکماً کا عطف و صفا پر ہے اور یہ اس کے مد مقابل ہے۔ اور اس کا قسم ہے۔

﴿ہاں بیچو﴾ سے وہ علت حکم ہو اس کا مطلب بیان کر رہے ہیں کہ وہ علت حکم شرعی ہو جو اصل اور فرع یعنی مقیاس علیہ مقیاس دونوں میں یکساں طور پر پایا جائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شحمیہ عورت حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! میرے باپ کو فریضہ حج نے بڑھاپے کی حالت میں پایا ہے یعنی بڑھاپے کی حالت میں میرے باپ پر حج فرض ہوا ہے اور وہ حج کے لئے سفر نہیں کر سکتا کیونکہ وہ سواری پر غم نہیں سکتا (یعنی جم کر بیٹھ نہیں سکتا) کیا میرے والد کو یہ بات کفایت کر جائے گی کہ میں اس کی طرف سے حج کروں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تو یہ بتلا کہ اگر تیرے والد پر کسی کا قرضہ ہو اور تو وہ قرضہ ادا کر دے تو کیا قرض خواہ اس قرضہ کو قبول کرے گا اس نے کہا جی ہاں اس قرضے کو وہ قبول کر لے گا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ کا قرضہ قبول ہونے کے زیادہ لائق ہے۔ یعنی حج بھی اللہ تعالیٰ کا ایک قرض ہے تو جب قرض خود قرضہ کو قبول کر لیتا ہے، اللہ تعالیٰ تو بدرجہ اولیٰ حج کو قبول فرمائیں گے۔

دیکھئے اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حج کو انسانی قرضوں پر قیاس کیا ہے اور دونوں کے درمیان علت مشترکہ دین ہے اور دین (جو کہ علت ہے) حکم شرعی ہے اس لئے کہ دین اس حق کا نام ہے جو کسی کے ذمہ ثابت ہو اور اس کی ادائیگی واجب ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ دین واجب فی الذمۃ کو کہتے ہیں اور وجوب حکم شرعی ہے تو دین بھی حکم شرعی ہے لہذا یہ مثال ہے علت کے حکم شرعی ہونے کی۔ ﴿فرداً و عددا﴾ وہ علت فرد ہو یا عدد ہو۔

﴿الظاهر﴾ سے شارح عطف فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ فرد اور عدد بھی وصف کی قسمیں ہیں۔

﴿وصف فرد کی تعریف﴾ وصف فرد اس علت کو کہتے ہیں جو اجزاء سے مرکب نہ ہو جیسے صرف قدر (کہ دونوں چیزیں کیلی ہوں یا دونوں چیزیں وزنی ہوں) علت ہے نساء (ادحار) کے حرام ہونے کی جیسے گندم کی بیج کی جائے ہو کے عوض تو یہاں جنس ایک نہیں ہے لیکن قدر ایک ہے لہذا ادحار حرام ہے کی بیشی جائز ہے اور جیسے صرف جنس علت ہے نساء کے حرام ہونے کی جیسے کپڑے کی بیج کی جائے کپڑے کے عوض تو یہاں صرف جنس ایک ہے قدر ایک نہیں ہے کیونکہ دونوں چیزیں نہ کیلی ہیں نہ وزنی ہیں لہذا ادحار حرام ہے کی بیشی جائز ہے۔

﴿وصف عدد کی تعریف﴾ وصف عدد اس علت کو کہتے ہیں جو اجزاء سے مرکب ہو جیسے قدر مع الجنس یہ علت ہے کی بیشی اور ادحار دونوں کے حرام ہونے کی پس یہاں علت (قدر مع الجنس) دو چیزوں سے مرکب ہے ایک جز قدر ہے اور دوسرا جز جنس ہے۔ والحاصل: علت کی اقسام کے بارے میں جو بحث بیان کی گئی ہے شارح اس کا خلاصہ بیان کر رہے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ متن کی عبارت استسا اور حکماً یہ تو بلا شک و شبہ وصف کے مد مقابل اور اس کے قسم ہیں لیکن جلی اور خفی اور فرد اور عدد یہ چار مصنف نے اس طرح بیان کیے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ وصف کے مد مقابل اور اس کے قسم ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ وصف میں داخل ہوں اور اس کی قسمیں ہوں لیکن راجح یہ ہے کہ یہ وصف کی قسمیں ہیں۔ اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان کی مثالیں ہمیں وصف میں ملی ہیں۔ اس کے علاوہ کسی اور صورت میں نہیں ملی ہیں۔ اس لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ وصف کی قسمیں ہیں۔

﴿وقلنا یسعی المعنی الجامع﴾ ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ کبھی کبھار معنی جامع (علت) کا نام اصولیوں کے عرف میں مطلقاً

وصف رکھ دیا جاتا ہے۔ خواہ وہ وصف ہو یا اسم ہو یا حکم ہو اور یہ علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ کا قیاس ہے یعنی فخر الاسلام رحمہ اللہ کی رفتارگی اور اس کی کن بازیاں ہیں اور باقی سارے مسولین انہی کے قیاس میں ہیں۔

وَيَجُوزُ فِي النَّصِّ وَغَيْرِهِ إِذَا كَانَ قَائِمًا بِهِ أَيْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمَعْنَى مَتَّصًا فِي النَّصِّ كَالطَّوَابِ فِي سُورِ الْهُرَّةِ وَأَنْ يَكُونَ فِي غَيْرِ النَّصِّ وَلَكِنْ قَائِمًا بِهِ كَالْأَمْعِيَّةِ الَّتِي مَرَّتِ الْأَنْ لَمْ يَهَرَمَ فِي بَيَانِ مَا يُعْلَمُ بِهِ أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ وَصَفَ دُونَ غَيْرِهِ فَقَالَ وَدَلَالَةُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةَ صَلَاحِهِ وَعَدَالَتِهِ فَإِنَّ الْوَصْفَ فِي الْقِيَاسِ بِمَنْزِلَةِ الشَّاهِدِ فِي الدَّعْوَى لَكِنَّا يُشْتَرَطُ فِي الشَّاهِدِ لِلْقَبُولِ أَنْ يَكُونَ صَالِحًا وَعَادِلًا فَكَذَا فِي الْوَصْفِ وَكَمَا أَنَّ فِي الشَّاهِدِ لَا يَجُوزُ الْعَمَلُ قَبْلَ الصَّلَاحِ وَلَا يَجِبُ قَبْلَ الْعَدَالَةِ فَكَذَا فِي الْوَصْفِ لَمْ يَبَيَّنْ مَعْنَى الصَّلَاحِ وَالْعَدَالَةِ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبٍ اللَّفْظِ قَبْلًا أَوْلَا بِدُرِّ الْعَدَالَةِ بِقَوْلِهِ يَظْهَرُ أَكْثَرُهُ فِي جِنْسِ الْحُكْمِ الْمَعْلَلِ بِهِ أَيْ بِأَنْ ظَهَرَ أَكْثَرُ الْوَصْفِ فِي جِنْسِ الْحُكْمِ الْمَعْلَلِ بِهِ مِنْ خَارِجٍ قَبْلَ الْقِيَاسِ وَإِنْ ظَهَرَ أَكْثَرُهُ فِي عَيْنِ ذَلِكَ الْحُكْمِ الْمَعْلَلِ بِهِ مِنْهُ فَبِالطَّرِيقِ الْأُولَى وَجُمْلَتُهُ تَرْتَقِي إِلَى آتِيَةِ أَنْوَاعٍ. الْأَوَّلُ أَنْ يَظْهَرَ أَكْثَرُ عَيْنِ ذَلِكَ الْوَصْفِ فِي عَيْنِ ذَلِكَ الْحُكْمِ وَهُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ كَأَكْثَرِ عَيْنِ الطَّوَابِ فِي عَيْنِ سُورِ الْهُرَّةِ وَالثَّانِي أَنْ يَظْهَرَ أَكْثَرُ عَيْنِ ذَلِكَ الْوَصْفِ فِي جِنْسِ ذَلِكَ الْحُكْمِ وَهُوَ الَّذِي ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ كَالصِّغَرِ ظَهَرَ تَأْيِيدُهُ فِي جِنْسِ حُكْمِ الْبُكَاحِ وَهُوَ وَلَايَةُ الْمَالِ لِلْوَلِيِّ فَكَذَا فِي وَلَايَةِ الْبُكَاحِ وَالْقَالِكِ أَنْ يُؤَيِّرَ جِنْسُهُ فِي عَيْنِ ذَلِكَ الْحُكْمِ كَإِسْقَاطِ قَضَاءِ الصَّلَوَاتِ الْمُتَكَثِّرَةِ بِغَدْرِ الْإِعْمَاءِ فَإِنَّ لِحُجْسِ الْإِعْمَاءِ وَهُوَ الْجُنُونُ وَالْحَيْضُ تَأْيِيدًا فِي عَيْنِ إِسْقَاطِ الصَّلَوَةِ وَالرَّابِعُ مَا ظَهَرَ أَكْثَرُ جِنْسِهِ فِي جِنْسِ ذَلِكَ الْحُكْمِ كَإِسْقَاطِ الصَّلَوَةِ عَنْ الْخَالِصِ فَإِنَّ لِحُجْسِهِ وَهُوَ مَسْقُةُ السَّفَرِ تَأْيِيدًا فِي جِنْسِ سَقُوطِ الصَّلَوَةِ وَهُوَ سَقُوطُ الرُّكْعَتَيْنِ وَهَلْبِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا مَقْبُولَةٌ وَقَدْ أَطَالَ الْكَلَامَ فِيهَا صَاحِبُ التَّوْفِيقِ ثُمَّ ذَكَرَ بَيَانَ الصَّلَاحِ فَقَالَ -

﴿اور جائز ہے کہ وہ خود نص میں مذکور ہو اور غیر نص میں جب کہ اس سے ثابت ہو﴾ یعنی جائز ہے کہ علت مذکورہ نص میں تصریح کے ساتھ مذکور ہو۔ جیسے کہ طواف لمی کے جموں (کے پاک ہونے کے سلسلے) میں علت ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ وہ علت غیر نص میں ہو۔ لیکن نص سے ثابت ہو۔ جیسے کہ وہ مثالیں میں جو ابھی گزر چکی ہیں۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے اس چیز کو بیان کرنا شروع کر دیا کہ جس سے معلوم ہو جائے کہ یہ وصف وصف ہے نہ کہ اس کا غیر۔ چنانچہ فرمایا ﴿کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کا صالح اور معطل ہونا ہے﴾ کیونکہ قیاس میں وصف ایسا ہے جیسے دعویٰ میں گواہ ہے پس جس طرح گواہ کی گواہی قبول ہونے کیلئے گواہ کا صالح اور عادل ہونا شرط ہے اسی طرح وصف کا صالح اور عادل ہونا شرط ہے۔ اور جس طرح گواہ میں صلاح سے پہلے عمل کرنا جائز نہیں ہے اور عدالت سے پہلے عمل کرنا واجب نہیں ہے، پس اسی طرح وصف کا حال ہے۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے لف وشر غیر مرعب کے طور پر صلاح

اور عدالت کا مطلب بیان فرمایا چنانچہ پہلے عدالت کے ذکر کو شروع کیا اپنے اس قول سے کہ ﴿حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اسکا اثر ظاہر ہونے سے﴾ یعنی ہاں طور کہ وصف کا اثر قیاس سے پہلے کسی خارجی دلیل سے ظاہر ہو چکا ہو۔ حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اور اگر وصف کا اثر کسی خارجی دلیل سے بعینہ اسی حکم معلل بہ میں ظاہر ہوا ہو تو بدرجہ اولیٰ وصف کی عدالت ثابت ہوگی اور وصف کے عادل ہونے کی کل صورتیں چار انواع تک پہنچتی ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ بعینہ اسی وصف کا اثر اسی حکم میں ظاہر ہوا اور ایسے وصف کے عادل ہونے پر اتفاق ہے۔ جیسے کہ وصف طواف کا اثر بعینہ ملی کے جموٹے میں ظاہر ہوا ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ بعینہ اسی وصف کا اثر اسی حکم کی جنس میں ظاہر ہوا اور یہ قسم وہی ہے کہ جس کو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ جیسے صفر کا اثر ولایت نکاح کی جنس میں ظاہر ہوا ہے اور وہ ولی کے لیے مال کی ولایت ہوتا ہے، پس اسی طرح ولایت نکاح میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوگا اور تیسری قسم یہ ہے کہ اس وصف کی جنس مؤثر ہو بعینہ اسی حکم میں۔ جیسے کہ بیہوشی کے عذر کی وجہ سے کثیر نمازوں کی قضاء کو ساقط کرنا کہ بیہوشی ہم جنس علت یعنی جنون اور جنس کو تاثیر حاصل ہے بعینہ نماز کو ساقط کرنے میں۔ اور چوتھی قسم وہ ہے کہ اس وصف کی جنس کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو چکا ہو جیسے کہ حائضہ سے نماز کا ساقط کرنا کہ اس کے ہم جنس وصف یعنی مشقت سفر کو تاثیر حاصل ہے سقوط صلوٰۃ کی جنس میں۔ اور وہ دور کتوں کا سقوط ہے۔ اور یہ ساری قسمیں مقبول ہیں۔ صاحب توضیح نے ان میں طویل بحث کی ہے۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے صلاح کو بیان کیا چنانچہ فرمایا۔

تشریح: ﴿و یجوز فی النص وغیرہ﴾ یہاں سے علت کے بارے میں دوسری بحث بیان کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ یہ بات بھی درست ہے کہ وہ علت نص میں صراحۃً مذکور ہو اور یہ بات بھی درست ہے کہ وہ علت نص میں صراحۃً مذکور نہ ہو بلکہ نص سے اقتضاء ثابت ہو وہ علت جو نص میں صراحۃً مذکور ہو جیسے ملی کے جموٹے کے پاک ہونے کی علت طواف یعنی چکر لگانا ہے اور یہ حدیث میں صراحۃً مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا انھا لیست بجنس انھا من الطوافین و الطوافات علیکم اور وہ علت جو نص میں صراحۃً مذکور نہ ہو بلکہ اقتضاء النص سے ثابت ہو اس کی مثال پیچھے گزر چکی ہے کہ بھگوڑے غلام کی بیچ سے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منع فرمایا ہے اور اس کی علت عجز من التسلم ہے اور یہ علت حدیث میں صراحۃً مذکور نہیں ہے بلکہ یہ حدیث کے اقتضاء النص سے ثابت ہے اس لئے کہ جب آقا کے پاس وہ غلام موجود نہیں ہے تو وہ مشتری کو کیسے پرورد کرے گا۔

﴿ثم شرع فی بیان ما یعلمہ﴾ شارح رحمہ اللہ آنے والی عبارت سے ماتن رحمہ اللہ کی فرض بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ماتن رحمہ اللہ ایسی دلیل بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جس کے ذریعے معلوم ہو سکے کہ فلاں وصف علت بن سکتا ہے اور فلاں وصف علت نہیں بن سکتا اس لئے کہ اس بات پر اصولیین کا اتفاق ہے کہ ہر وصف حکم کی علت نہیں بن سکتا اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ متبدل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ جس وصف کو چاہے حکم کی علت بنالے اس لئے کسی ایسی دلیل کو بیان کرنا ضروری ہوا کہ جس سے معلوم ہو سکے کہ کونسا وصف علت بن سکتا ہے اور کونسا وصف علت نہیں بن سکتا۔

تو مصنف رحمہ اللہ وہ دلیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل دو چیزوں کا مجموعہ ہے یعنی کسی وصف کے علت بننے کے لئے اس میں دونوں باتوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ (۱) وہ وصف صالح ہو یعنی وہ حکم کی صلاحیت اور اہلیت رکھتا ہو۔ اس کی طرف حکم کی نسبت کرنا درست ہو (۲) وہ وصف معدل ہو یعنی اس کی عدالت ثابت ہو۔

﴿فان الوصف فی القیاس الغر﴾ کسی وصف کے علت بننے کے لئے ان دو باتوں کا ہونا کیوں ضروری ہے یہاں سے شارح رحمہ اللہ اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں وجہ کا حاصل یہ ہے کہ قیاس میں وصف کی حیثیت وہی ہے جو دعویٰ میں گواہ کی حیثیت ہے پس جس

طرح دعویٰ کے مقبول اور ثابت ہونے کے لئے گواہ کا صالح ہونا (یعنی وہ گواہی دینے کی صلاحیت رکھتا ہو یا اس طور کہ عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہو) اور عادل ہو (اس کی حسنت اس کی سیئات سے زیادہ ہوں اور دین میں جو چیزیں ممنوع ہیں ان سے وہ احتساب کرتا ہو) ضروری ہے اسی طرح قیاس کے مقبول اور ثابت ہونے کے لئے وصف کا صالح اور عادل ہونا ضروری ہے البتہ ان دو شرطوں (صالح اور عادل ہونا) کے درمیان آپس میں فرق ہے کہ صالح ہونا جواز عمل کی شرط ہے اور عادل ہونا وجوب عمل کی شرط ہے۔ پس جس طرح دعویٰ میں گواہ صالح نہ ہو تو اس کی گواہی پر عمل کرنا قاضی کے لئے جائز نہیں ہے اور اگر صالح ہو عادل نہ ہو تو اس کی گواہی پر عمل کرنا قاضی کے لئے واجب نہیں ہے۔ اور اگر گواہ عادل بھی ہو تو اس کی گواہی پر عمل کرنا قاضی کے لئے واجب ہے اسی طرح قیاس میں بھی وصف اگر صالح نہ ہو تو اس قیاس پر عمل کرنا جائز ہی نہیں ہے اور اگر وصف صالح ہو عادل نہ ہو تو اس قیاس پر عمل کرنا جائز ہے لیکن واجب نہیں ہے اگر وہ وصف عادل بھی ہو تو اس قیاس پر عمل کرنا واجب ہے۔

﴿لھد یون﴾ شارح مکتبہ فرماتے ہیں کہ آگے ماتن مکتبہ لف نشر غیر مرتب کے طور پر صالح اور معطل ہونے کا مطلب بیان کر رہے ہیں یعنی پہلے معطل ہونے کا مطلب بیان کیا ہے پھر صالح ہونے کا چنانچہ فرمایا کہ وہ وصف معطل ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس وصف کی عدالت ثابت ہو چکی ہو اور وصف کی عدالت یہ ہے کہ اس کی تاثیر ظاہر ہو چکی ہو یعنی وہ وصف کہیں نہ کہیں اپنا اثر دکھا چکا ہو، مطلب یہ ہے کہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ یا اجماع میں وہ وصف کسی حکم کو ثابت کر چکا ہو اور اگر اس کا اثر کہیں ظاہر نہ ہوا ہو تو پھر اس کو علت بنانا درست نہیں ہوگا اور تاثیر کے ظاہر ہونے کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) جس وصف کو حکم کی علت بنایا جا رہا ہے یعنی اسی وصف کا اثر عینہ اسی حکم معلل بہ میں ظاہر ہو چکا ہو یعنی اس وصف نے اسی حکم کو ثابت کر دیا ہو یہ پہلی صورت بالاتفاق مقبول ہے۔ احتاف کے ہاں بھی اور امام شافعیؒ کے ہاں بھی جبکہ باقی تین صورتیں احتاف کے ہاں مقبول ہیں لیکن امام شافعیؒ کے ہاں مقبول نہیں ہیں۔

پہلی صورت کی مثال: بلی کے جموٹے کا پاک ہونا یہ ایک حکم ہے اور طواف (چکر لگانا) علت ہے اور عینہ اسی طواف والی علت کا اثر عینہ اسی حکم میں سنت رسول اللہ ﷺ کے اندر ظاہر ہو چکا ہے کہ یہ طواف والی علت بلی کے جموٹے کی پاکی کو ثابت کرنے میں اپنا اثر دکھا چکی ہے۔

دوسری صورت: جس وصف کو حکم کی علت بنایا جا رہا ہے یعنی اسی وصف کا اثر اس حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں ظاہر ہوا ہو۔ متن میں یہی صورت ماتن مکتبہ نے بیان کی ہے اس کی مثال جیسے ولی کو ولایت نکاح حاصل ہونا حکم ہے اور اسکی علت صغر یعنی نابالغ ہونا ہے اور عینہ اسی صغر والے وصف کا اثر اس حکم معلل بہ (ولی کو ولایت نکاح کا حاصل ہونا) کے ہم جنس حکم میں اجماع کے اندر ظاہر ہو چکا ہے اور وہ ہم جنس حکم ولایت مال ہے کہ ولی کو بالاتفاق لڑکی کے مال میں ولایت تصرف حاصل ہے اسی صغر والی علت کی وجہ سے تو پھر ہم قیاس کر کے کہتے ہیں کہ جس طرح ولی کو علت صغر کی وجہ سے لڑکی کے مال پر ولایت حاصل ہے اسی طرح اسی صغر والی علت کی وجہ سے ولی کو لڑکی کے نکاح کی ولایت بھی حاصل ہوگی۔ بعنوان دیگو یوں کہہ لیا جائے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ صغیرہ کے مال پر ولی کو ولایت تصرف حاصل ہے، یہ ایک حکم شرعی ہے اس کی علت ہے صغر کہ جس کا مال ہے وہ صغیرہ ہے اس میں بچپنا پایا جاتا ہے، اس کو معاملات کی سمجھ بوجھ نہیں ہے تو وہ اپنے مال میں کیسے تصرف کرے گی، اس لیے اس کے صغر کی بناء پر ولی کو ولایت تصرف حاصل ہے، اب صغیرہ کی ذات پر ولی کو ولایت نکاح حاصل ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں کہ اسی صغر والی علت کی وجہ سے ولی کو صغیرہ پر ولایت نکاح بھی حاصل ہوگی اور امام شافعیؒ بھی ولایت نکاح حاصل ہونے کے قائل ہیں مگر ان کے نزدیک اس کی علت بکر (بکرہ ہونا) ہے لیکن ہماری

طہ صراح ہے کچھ نکاح میں اس علت (صفر) کا اثر حکم معلل بہ (ولایت نکاح) کے ہم جنس حکم (ولایت مال) میں ظاہر ہو چکا ہے۔
 (و الثالث) تیسری صورت یہ ہے کہ جس وصف کو حکم کی علت بنایا جا رہا ہے اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہو یا نہیں اس
 حکم معلل بہ میں اس کی مثال جیسے کثیر نمازوں (پانچ یا اس سے زائد نمازوں) کی قضا کا ساقط ہونا حکم ہے اور اس کی علت ہے حلقہ
 انحصار (بے ہوشی کا عذر) اور بحینہ اسی حکم معلل بہ (کثیر نمازوں کی قضا کا ساقط ہونا) میں اس وصف (بے ہوشی) کے ہم جنس وصف
 کا اثر ظاہر ہو چکا ہے اور بے ہوشی کا ہم جنس وصف جنون اور حیض ہے کہ جنون اور حیض کی وجہ سے کثیر نمازوں کی قضا کا ساقط ہو جانا نص
 سے ثابت ہے پس جب جنون و حیض کا کثیر نمازوں کی قضا کے ساقط ہونے کی علت ہونا نص سے ثابت ہے تو ان کے ہم جنس وصف
 یعنی انفراد کو کثیر نمازوں کی قضا کے ساقط ہونے کی علت قرار دینا درست ہوگا۔

(و الرابع) چوتھی صورت کہ جس وصف کو حکم کی علت بنایا جا رہا ہے اس وصف کے ہم جنس وصف کا اس حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم
 میں اثر ظاہر ہو چکا ہو جیسے حائضہ عورت سے پوری نماز کا ساقط ہو جانا ایک حکم شرعی ہے اور اس کی علت مشقت ہے کہ حیض کے زمانے
 کی نمازوں کو قضاء کرنے میں اسے مشقت ہوگی اور اس وصف کا ہم جنس وصف سفر کی مشقت ہے اور اس حکم (پوری نماز کا ساقط ہو جانا)
 کا ہم جنس حکم ہے آدمی نماز کا ساقط ہو جانا تو اس ہم جنس وصف (مشقت سفر) کا ہم جنس حکم (آدمی نماز کے ساقط ہونے) کی علت ہونا
 نص سے ثابت ہو چکا ہے کہ سفر کی مشقت کی وجہ سے آدمی نماز ساقط ہو جاتی ہے لہذا بحالست کا اعتبار کرتے ہوئے حیض کو پوری نماز
 کے ساقط ہونے کی علت قرار دینا درست ہوگا۔ بعنوان دیگر یوں کہ لیا جائے گا کہ یہ بات قرآن وحدیث سے ثابت ہے کہ
 مشقت سفر کی وجہ سے آدمی نماز ساقط ہو جاتی ہے تو مسافر سے دور رکعت کا ساقط ہونا ایک حکم شرعی ہے اور اس کی علت ہے مشقت سفر تو
 اب حائضہ عورت سے مشقت کی وجہ سے نماز ہوگی یا نہیں؟ تو ہم کہتے ہیں کہ حائضہ عورت سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اس کی علت
 ہے مشقت حیض تو بحینہ اسی علت یعنی مشقت حیض کا موثر ہونا ظاہر نہیں ہوگا لیکن اس کے ہم جنس وصف یعنی مشقت سفر کا موثر ہونا ظاہر
 ہو چکا ہے لیکن بحینہ اسی حکم (پوری نماز کا ساقط ہونا) میں نہیں بلکہ اس کے ہم جنس حکم یعنی آدمی نماز کے ساقط ہونے میں اس کا موثر
 ہونا ظاہر ہوا ہے۔

شارح ملاحظہ فرماتے ہیں کہ وصف کا اثر ظاہر ہونے کی یہ چاروں صورتیں ہمارے ہاں مقبول ہیں۔ خلاصہ یہ کہ وصف کے محل
 ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یا تو بحینہ اسی وصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہو یا بحینہ اسی حکم معلل بہ میں اور یا بحینہ اس وصف کا حکم ظاہر ہو چکا ہو اس
 حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اور یا تو اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہو یا بحینہ اسی حکم معلل بہ میں اور یا اس وصف کے ہم
 جنس وصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہو اس حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں۔

وَتَعْنِي بِصَلَاةِ الْوَصْفِ مُلَائِمَتُهُ وَهِيَ أَنْ يَكُونَ عَلَى مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْكُورَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ عَنِ السَّلَفِ بَأَنْ تَكُونَ عِلَّةً هَذَا الْمُجْتَهِدِ مُوَافَقَةً لِعِلَّةِ اسْتِنْبَاطِهَا النَّبِيُّ وَ
 الصَّحَابَةُ وَ التَّابِعُونَ وَ لَا تَكُونَ نَائِبَةً عَنْهَا كَتَغْلِيلِنَا بِالصَّغِيرِ فِي وَلَايَةِ الْمَنَاجِيحِ جَمْعُ مَنْكِبٍ بِمَعْنَى
 الْإِكْسَارِ وَ قِيلَ جَمْعُ مَنْكُوحَةٍ وَ هُوَ ضَعِيفٌ وَ اخْتَلَفَ فِي عِلَّةِ وَلَايَةِ الْإِكْسَارِ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ عِلَّةُ هِيَ
 الْهَكَازَةُ وَ عِنْدَنَا هِيَ الصَّغَرُ وَ بَيْنَهُمَا غُورٌ وَ خُصُوصٌ مِنْ وَجْهِ قَالِ الصَّغِيرَةُ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ بِكْرًا وَ أَنْ

تَكُونُ لَهَا وَكَذَا الْبُكْرُ يَهُودُ أَنْ تَكُونَ صَغِيرَةً وَأَنْ تَكُونَ بَالِغَةً فَالْبُكْرُ الصَّغِيرَةُ يُؤَلَّى عَلَيْهَا الْإِفْثَا وَ
 الْقَتَبُ الْبَالِغَةُ لَا يُؤَلَّى عَلَيْهَا الْإِفْثَا وَ الْقَتَبُ الصَّغِيرَةُ يُؤَلَّى عَلَيْهَا عِنْدَنَا دُونَ الشَّالِيعِي عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْبُكْرُ
 الْبَالِغَةُ يُؤَلَّى عَلَيْهَا عِنْدَ الشَّالِيعِي عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا عِنْدَنَا فَعِنْدَنَا لِلصَّغِيرِ قَائِمٌ فِي وَلَايَةِ الْإِنكَاحِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ
 مِنَ الْعَهْدِ إِذِ الصَّغِيرَةُ عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ فِي نَفْسِهَا وَمَالِهَا وَلَا تَهْتَدِي إِلَى سَبِيلٍ وَقَدْ ظَهَرَ
 قَائِمُهُ فِي وَلَايَةِ الْمَالِ بِالْإِفْثَايِ فَكَذَا فِي وَلَايَةِ الْإِنكَاحِ قَالَهُ أَبِي الصَّغِيرُ مُؤَكَّدٌ فِي إِبْهَاتِ الْوَلَايَةِ مَعْلُومٌ
 قَائِمٌ الطَّوَابِ فِي طَهَارَةِ سُورِ الْهَرَّةِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الصُّرُورَةِ وَالْحَرْجِ فِي كَثَرَةِ الْمَزَاوِلَةِ وَالْمَجِيءِ
 فَالْعَاقِلُ أَنْ وَصَفَ الصَّغِيرَ الَّذِي يَقُولُ بِهِ فِي وَلَايَةِ الْإِنكَاحِ مُوَافِقٌ لَوْصِفِ الطَّوَابِ الَّذِي قَالَ بِهِ
 الشَّيْخُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي سُورِ الْهَرَّةِ فِي كَوْنِهِمَا مُفْضِيًا إِلَى الْحَرْجِ وَ الصُّرُورَةِ فَكَمَا أَنَّ الطَّوَابِ فِي الْهَرَّةِ صَارَ
 ضَرُورَةً لِأَمْرٍ لَطَهَارَةِ السُّورِ فَكَذَا الصَّغِيرُ فِي الْإِنكَاحِ صَارَ ضَرُورَةً لِأَمْرٍ لَوَلَايَةِ الْإِنكَاحِ.

ترجمہ چنانچہ فرمایا ﴿ملاحیت وصف سے ہماری مراد وصف کا (حکم کے) مناسب ہوتا ہے۔ اور وہ مناسبت یہ ہے کہ وصف
 ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ ﷺ اور سلف صالحین سے منقول ہیں﴾ بایں طور کہ اس مجتہد کی علت اس علت کے موافق ہو جو
 رسول اللہ ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام رضی اللہ عنہم نے مستحب کی ہو۔ مجتہد کی مستحب علت ان حضرات کی علت سے مختلف ہو جیسے کہ
 ہمارا ولایت نکاح کی علت منکر و قراقراردینا کے منکح جمع ہے منکح کی۔ جو بمعنی نکاح کے ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ منکوحہ کی
 جمع ہے اور یہ قول ضعیف ہے اور ولایت نکاح کی علت کے بارے میں اختلاف ہوا ہے چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ولایت
 نکاح کی علت باکرہ ہونا ہے اور ہمارے نزدیک نابالغ ہونا ہے اور ان دونوں علتوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ پس
 نابالغ لڑکی کا باکرہ اور شبہ ہونا ممکن ہے۔ اور اسی طرح باکرہ کا نابالغ ہونا اور بالغ ہونا ممکن ہے۔ پس باکرہ نابالغہ پر بالاتفاق ولایت
 نکاح حاصل ہوگی اور شبہ بالغہ پر بالاتفاق ولایت نکاح حاصل نہیں ہوگی اور شبہ صغیرہ پر ولایت نکاح ہمارے نزدیک حاصل ہوگی۔ نہ
 کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اور باکرہ بالغہ پر ولایت نکاح امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حاصل ہوگی نہ کہ ہمارے نزدیک۔ پس
 ہمارے نزدیک منکر و ولایت نکاح (کے حاصل ہونے) میں تاخیر حاصل ہے۔ اس عجز کی وجہ سے جو اس کے ساتھ متصل
 ہے کہ کیونکہ نابالغ لڑکی اپنی ذات اور اپنے مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہوتی ہے اور اس کی طرف وہ کوئی راہ نہیں پاتی۔ اور ولایت
 مال میں منکر کی تاخیر بالاتفاق ظاہر ہو چکی ہے۔ پس اسی طرح ولایت نکاح میں بھی (منکر مؤثر ہوگا)۔ تو یہ یعنی منکر مؤثر ہے ولایت
 نکاح ثابت کرنے میں کہ جس طرح طواف مؤثر ہے کہ ملی کے جموں کے پاک ہونے میں۔ کیونکہ طواف کے ساتھ ضرورت
 اور کثرت سے آنے جانے کی وجہ سے حرج متصل ہے کہ پس خلاصہ یہ ہے کہ وصف منکر و ولایت نکاح (حاصل ہونے میں) جس کے
 ہم قائل ہیں۔ یہ حرج اور ضرورت کی طرف مفقعی ہونے میں اس وصف طواف کے موافق ہے کہ جو رسول اللہ ﷺ نے بیان کیا ہے ملی
 کے جموں کے بارے میں۔ لہذا جس طرح طواف اس کے جموں کے پاک ہونے کی ضرورت لازمہ بن گیا۔ اسی طرح نکاح میں
 نابالغ ہونا ولایت نکاح (کے حصول) کی ضرورت لازمہ بن گیا۔

توضیح ﴿یعنی بصلاح الوصف ملائمہ﴾ یہاں سے وصف کے صالح ہونے کا مطلب بیان کر رہے ہیں،

چنانچہ فرمایا کہ وصف کے صالح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ وصف حکم کے مناسب ہو یا اس طور کہ وہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں وہ وصف ان حضرات کی علتوں کے مخالف نہ ہو اگر مجتہد کی علت ان حضرات کی علتوں کے مخالف ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا جیسے ولی کو ولایت نکاح حاصل ہونے کی علت کیا ہے اس کے بارے میں مجتہدین کا اختلاف ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی علت صغر ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی علت بکارت (باکرہ ہونا) ہے یعنی احتاف کے نزدیک ولی کو ولایت نکاح حاصل ہوگی صغیرہ پر اور وہ صغیرہ باکرہ بھی ہو سکتی ہے اور شبہ بھی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ولی کو ولایت نکاح حاصل ہوگی باکرہ پر اور وہ باکرہ صغیرہ بھی ہو سکتی ہے اور بالغہ بھی ہو سکتی ہے پس یہاں چار صورتیں بن گئیں۔ (۱) وہ لڑکی صغیرہ بھی ہو باکرہ بھی ہو تو بالاتفاق اس پر ولی کو ولایت نکاح حاصل ہے احتاف کے نزدیک صغر کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک بکارت کی وجہ سے۔ (۲) وہ لڑکی بالغہ ہو اور شبہ ہو تو بالاتفاق اس پر ولی کو ولایت نکاح حاصل نہیں ہوگی احتاف کے نزدیک عدم صغر کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک عدم بکارت کی وجہ سے۔ (۳) وہ لڑکی صغیرہ ہو اور شبہ ہو تو احتاف کے نزدیک اس پر ولی کو ولایت نکاح حاصل ہوگی علت صغر کے پائے جانے کی وجہ سے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ولایت نکاح حاصل نہیں ہوگی علت بکارت نہ ہونے کی وجہ سے۔ (۴) وہ لڑکی باکرہ ہو اور بالغہ ہو تو احتاف کے نزدیک اس پر ولی کو ولایت نکاح حاصل نہیں ہوگی علت صغر نہ ہونے کی وجہ سے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ولایت نکاح حاصل ہوگی علت بکارت کے پائے جانے کی وجہ سے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ صغیرہ اور باکرہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، ہمارے نزدیک ولی کو ولایت نکاح حاصل ہونے کی علت صغر ہے اس لئے کہ صغیرہ اپنی ذات میں اور اپنے مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہوتی ہے اب اگر ولی کو ولایت نکاح حاصل نہ ہو تو حرج اور تنگی واقع ہوگی اور ارشاد باری تعالیٰ ہے و ما جعل علیکم فی الدین من حرج پس اس ضرورت کی وجہ سے ولی کو ولایت نکاح حاصل ہوتی ہے اور یہ صغر ایسی علت ہے کہ اس کا معدل ہونا ثابت ہو چکا ہے جیسا کہ اوپر گذرا کہ ہجیرہ اسی وصف صغر کا حکم معطل ہے (ولایت نکاح) کے ہم جنس حکم میں اثر ظاہر ہو چکا ہے اور وہ ہم جنس حکم ولایت مال ہے کہ بالاتفاق اسی صغر والی علت کی وجہ سے ولی کو ولایت مال حاصل ہوتی ہے اور یہ صغر والی علت صالح بھی ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ملی کا جھوٹا پاک ہونے کی جو علت بیان فرمائی ہے یہ صغر والی علت اس کے موافق ہے ملی کے جھوٹے کے پاک ہونے کی علت حضور ﷺ نے طواف بیان فرمائی۔ اور یہ صغر والی علت طواف والی علت کے موافق ہے کیونکہ طواف ضرورت اور حرج کی وجہ سے علت بنا ہے کہ ملی گھروں میں بار بار آتی جاتی رہتی ہے اب اگر اس کے جھوٹے کو پاک نہ کہا جائے تو حرج اور تنگی واقع ہوگی حالانکہ ارشاد خداوندی ہے ”و ما جعل علیکم فی الدین من حرج“ دوسری جگہ ارشاد ہے ”یہد اللہ بکم المسیر و لا یہد بکم العسر“ پس اس ضرورت کی وجہ سے طواف کو ملی کا جھوٹا پاک ہونے کی علت بتایا گیا ہے۔

اسی طرح صغیرہ چنانکہ اپنی ذات اور مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہوتی ہے کیونکہ وہ ذات اور مال سے متعلقہ معاملات سے واقف نہیں ہے، اب اگر ولی کو ولایت نکاح حاصل نہ ہو تو حرج اور تنگی واقع ہوگی پس اس ضرورت کی وجہ سے صغر کو ولایت نکاح حاصل ہونے کی علت بتایا گیا ہے۔ پس جس طرح رسول اللہ کی تحلیل میں وصف طواف حکم (ملی کا جھوٹا پاک ہونا) کے مناسب ہے اسی طرح ہماری تحلیل میں وصف صغر حکم (ولایت نکاح) کے مناسب ہے۔ پس صغر کا معدل ہونا بھی ثابت ہو گیا اور صالح ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ لہذا یہ ولایت نکاح حاصل ہونے کی علت بن سکتا ہے اور ہماری مسجد کردہ علت امام شافعی رحمہ اللہ کی بیان کردہ علت پر راجح ہے۔

ذَوْنُ الْإِجْرَادِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ صَلَاحُهُ وَ عَدَالَتُهُ أَيْ دَلِيلٌ تَمُوتُ الْوَصْفُ جِلَّةُ صَلَاحُهُ وَ عَدَالَتُهُ وَ هُوَ

النَّسْأُ بِالْمَوْلِیَّةِ دُونَ الْإِطْرَادِ وَهُوَ النَّسْأُ بِالطَّرِیْقَةِ وَمَعْنَى الْإِطْرَادِ دُونَ الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْفِ
وَجُودًا وَعَدَمًا أَوْ جُودًا فَقَطْ وَإِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي مَعْنَاهُ لِقَبْلِ وَجُودِ الْحُكْمِ عِنْدَ وَجُودِهِ
وَعَدَمِهِ عِنْدَ عَدَمِهِ وَ قَبْلِ وَجُودِهِ عِنْدَ وَجُودِهِ وَلَا يُشْتَرَطُ عَدَمُهُ عِنْدَ عَدَمِهِ وَ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ
لَيْسَ هُوَ بِحُجَّةٍ عِنْدَنَا مَا لَمْ يَظْهَرْ تَأْثِيرُهُ لِأَنَّ الْوُجُودَ قَدْ يَكُونُ إِفْقَالِيًّا كَمَا فِي وَجُودِ الْحُكْمِ عِنْدَ
الْحُجُوبِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ عِلَّةً وَالْعَدَمُ لَا دَخَلَ لَهُ فِي عِلِّيَّتِهِ شَيْءٌ بِإِلْهَادِهِ وَإِظْهَارِهِ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ
وَمِثْلُهُ التَّغْلِيلُ بِالنَّفْيِ أَيْ مِثْلُ الْإِطْرَادِ فِي عَدَمِ صَلَاحِيَّتِهِ لِلدَّلِيلِ التَّغْلِيلُ بِالنَّفْيِ وَوَقَعَ فِي بَعْضِ
النَّسْأِ قَوْلُهُ وَمِنْ جَنْبِهِ لِأَنَّ اسْتِثْنَاءَ الْعَدَمِ لَا يَمْتَنِعُ الْوُجُودَ مِنْ وَجْهِ آخَرَ لِأَنَّ الْحُكْمَ قَدْ يَنْبَغِثُ بِعِلَلٍ
شَتَّى فَلَا يَلْزَمُ مِنْ انْتِفَاءِ عِلَّةٍ مَا انْتِفَاءُ جَمِيعِ الْعِلَلِ مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى يَكُونَ نَفْيُ الْعِلَّةِ دَالًّا عَلَى
نَفْيِ الْحُكْمِ كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ فِي النِّكَاحِ أَيْ فِي عَدَمِ انْتِفَادِ النِّكَاحِ بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ إِنَّهُ
لَيْسَ بِمَالٍ وَ كُلُّ مَا هُوَ لَيْسَ بِمَالٍ لَا يَنْتَقِذُ بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ فَلَا بُدَّ فِي إِبْتَاهِهِ مِنْ أَنْ
يَكُونَا رَجُلَيْنِ دُونَ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ وَ عِنْدَنَا لَيْسَ لِعَدَمِ الْمَالِيَّةِ تَأْثِيرٌ فِي عَدَمِ صِحَّتِهِ بِالنِّسَاءِ لِأَنَّ
عِلَّةَ صِحَّةِ شَهَادَةِ النِّسَاءِ هِيَ كَوْنُهُ مِمَّا لَا يَسْقُطُ بِشُبْهَةٍ لَا كَوْنُهُ مَالًا بِخِلَافِ الْخُدُودِ وَالْقِصَاصِ مِمَّا
يَنْتَدِرُ بِاللُّبْهَاتِ فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِثُ بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ قَطْ وَ أَيْضًا هُوَ أَدْنَى دَرَجَةٍ مِنَ الْمَالِ بِدَلِيلِ كَوْنِهِ
بِالْهَذَلِ الَّذِي لَا يَنْبَغِثُ بِهِ الْمَالُ قَلَمًا كَانَ الْمَالُ يَنْبَغِثُ بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ قَبْلَ الْأَوَّلَى أَنْ يَنْبَغِثَ بِهَا النِّكَاحُ إِلَّا
أَنْ يَكُونَ السَّبَبُ مُعَيَّنًا اسْتِثْنَاءً مُفْرَغًا مِنْ قَوْلِهِ وَ مِثْلُهُ التَّغْلِيلُ بِالنَّفْيِ أَيْ لَا يَقْبَلُ التَّغْلِيلُ بِالنَّفْيِ
فِي خَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ إِلَّا فِي خَالٍ كَوْنِ السَّبَبِ مُعَيَّنًا فَإِنْ عَدَمَهُ يَمْتَنِعُ وَجُودُ الْحُكْمِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ إِذَا
لَا وَجْهَ لَهُ كَقَوْلِ مُحَمَّدٍ رحمہ اللہ فِي وَلَدِ الْغَضَبِ إِنَّهُ لَمْ يُفْسَنْ لِأَنَّهُ لَمْ يُغَضَبْ فَإِنْ مَنْ غَضَبَ جَارِيَةً
حَامِلَةً تَوَلَدَتْ فِي يَدِ الْغَاصِبِ لَمْ هَلَكَا يَفْسَنْ قِيَمَةَ الْجَارِيَةِ دُونَ الْوَلَدِ لِأَنَّ الْغَضَبَ إِنَّمَا وَقَعَ عَلَى
الْجَارِيَةِ دُونَ الْوَلَدِ فَقَدْ عَلَّلَ مُحَمَّدًا رحمہ اللہ هَهُنَا بِالنَّفْيِ بِأَنَّ عِلَّةَ الْفُسَانِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ لَيْسَتْ إِلَّا
الْغَضَبُ قَبْلَ الْفُسَانِ يَنْتَهِي الْفُسَانُ فَزُورًا وَ هَكَذَا قَوْلُهُ فِي الْمُسْتَخْرِجِ مِنَ الْبَهِرِ كَاللُّؤْلُؤِ وَالْعَبِيرِ إِنَّهُ لَا
خُفْسَ فِيهِ لِأَنَّهُ لَمْ يُوجِفْ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ فَإِنْ عِلَّةُ وَجُوبِ خُفْسِ الْغَنِيمَةِ لَيْسَتْ إِلَّا إِنْجَاحُ الْمُسْلِمِينَ
بِالْقَبْلِ وَهُوَ مُتَتَبٌ هَهُنَا .

ترجمہ: (نہ کہ اطراد) اس کا مطلق ہے معنی رحمہ اللہ کے قول "صلاحہ وعدالہ" سے یعنی کسی وصف کے طبع ہونے کی
دلیل اس کا صالح اور محل ہونا ہے جس کو موثریت کہتے ہیں نہ کہ اطراد کہ جس کو طردیہ کہتے ہیں۔ اطراد کا مطلب یہ ہے کہ وصف کے

ساتھ حکم دائر ہو۔ جو وجود اور عدم دونوں اعتباروں سے یا صرف وجود کے اعتبار سے یہ ماتن **مستطاب** نے اس لئے کہا ہے کہ اطراف کے معنی میں اہل فن کا اختلاف ہوا ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا کہ وصف کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا اور وصف کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کا نہ پایا جانا۔ اور بعضوں نے کہا کہ وصف کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا لیکن وصف کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کا نہ پایا جانا شرط نہیں ہے۔ ہر صورت میں ہمارے نزدیک اطراف حجت نہیں ہے جب تک کہ وصف کی تاثیر ظاہر نہ ہو کہ کیونکہ حکم کا پایا جانا کبھی کبھار اتفاقی طور پر ہوتا ہے۔ جیسے کہ شرط کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا لہذا وصف کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا اس وصف کے علت ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ اور بدیہی طور پر عدم کو کسی شئی کے علت ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اس کے واضح ہونے کی وجہ سے مصنف **مستطاب** بھی اس کے درپے نہیں ہوئے اور اطراف تحلیل بالہی کی طرح ہے۔ یعنی دلیل بننے کی صلاحیت نہ رکھنے میں اطراف کی طرح تحلیل بالہی ہے۔ اور بعض نسخوں میں ماتن **مستطاب** کا قول ”و من جنسہ“ واقع ہوا ہے۔ کیونکہ مطلوبہ علت کا محذوم ہونا کسی دوسری علت کی وجہ سے حکم کے پائے جانے سے مانع نہیں ہے۔ اس لئے کہ کبھی حکم مختلف علتوں سے ثابت ہوتا ہے تو کسی ایک علت کے منقہ ہونے سے دنیا کی تمام علتوں کا منقہ ہونا لازم نہیں آتا کہ علت کی نفی حکم کی نفی پر دال ہو۔ جیسے کہ امام شافعی **مستطاب** کا مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی سے نکاح کے بارے میں **مستطاب** نے نکاح منعقد نہ ہونے کے بارے میں یہ کہنا کہ عقد نکاح مال نہیں ہے اور ہر وہ معاملہ جو مال کا نہ ہو وہ مردوں کی ساتھ عورتوں کی گواہی سے منعقد نہیں ہوگا۔ لہذا نکاح کو ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ دو مرد ہوں نہ کہ ایک مرد اور دو عورتیں اور ہمارے نزدیک عدم مالیت کو عورتوں (کی گواہی) سے نکاح کے صحیح نہ ہونے میں تاثیر حاصل نہیں ہے اس لیے کہ عورتوں کی گواہی کے صحیح ہونے کی علت یہ ہے کہ مشہود بہ ایسی چیز ہو جو شبہ سے ساقط نہ ہونے کی وجہ سے مشہود بہ مال ہو۔ بخلاف حدود و قصاص کے جو شبہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اس لئے حدود و قصاص عورتوں کی گواہی سے کبھی ثابت نہیں ہوتے علاوہ ازیں نکاح رجبہ کے لحاظ سے مال سے بھی کم ہے اس دلیل سے کہ نکاح مذاق سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ جس سے مال ثابت نہیں ہوتا ہے۔ پس جب مال عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جاتا ہے تو نکاح تو بدرجہ اولیٰ عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جائے گا۔ مگر یہ کہ سبب متعین ہو کہ یہ استثناء مفرغ ہے ماتن **مستطاب** کے قول ”ومثله التعلیل بالنفسی“ سے مطلب یہ ہے کہ کسی حال میں تحلیل بالہی مقبول نہیں ہے۔ مگر اس حال میں کہ سبب متعین ہو کیونکہ سبب متعین کا نہ پایا جانا دوسرے سبب کے ذریعے حکم کے پائے جانے سے مانع ہے اس لئے کہ اس حکم کا اور کوئی سبب نہیں ہے جیسے امام محمد **مستطاب** کا قول مضمونہ عورت کے بچے کے بارے میں کہ اس کا ضمان نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس کو غصب نہیں کیا گیا۔ پس جس شخص نے کوئی حاملہ باندی غصب کی پھر اس باندی نے غاصب کے قبضہ میں بچہ جنا۔ پھر باندی اور بچہ دونوں مر گئے تو غاصب باندی کی قیمت کا ضامن ہو گا نہ کہ بچے کی قیمت کا۔ کیونکہ غصب باندی پر واقع ہوا ہے نہ کہ بچے پر۔ پس یہاں امام محمد **مستطاب** نے نفی سے استدلال کیا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ضمان کی علت غصب ہی ہے۔ پس علت کے منقہ ہونے سے ضمان ضروری طور پر منقہ ہو جائے گا اور اسی طرح امام محمد **مستطاب** کا قول دریا سے نکالی ہوئی چیز جیسے موتی اور حیر کے بارے میں کہ ان میں فحش نہیں ہے کیونکہ اس پر مسلمانوں نے گھوڑے نہیں دوڑائے اس لیے کہ قیمت کے فحش کے واجب ہونے کی علت مسلمانوں کا گھوڑے دوڑانا ہی ہے اور یہ علت یہاں منقہ ہے۔

پچھے بتا دیا کہ کسی وصف کے علت بننے کی دلیل دو چیزوں کا مجموعہ ہے: صالح ہونا اور محل ہونا۔

دونوں الاطراف یہاں سے شارح **مستطاب** ان استدلالات قاسدہ کو بیان کر رہے ہیں جس سے دیگر فقہاء **مستطاب** نے استدلال کیا ہے،

لیکن ہمارے نزدیک وہ دلیل نہیں بن سکتے ہیں اور وہ آٹھ ہیں۔

﴿استدلالات قاسدہ میں سے پہلا استدلال﴾ اطراد ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت دون الاطواد کا تعلق متن کی عبارت صلاحہ و عدالہ کے ساتھ ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کا صالح اور محدل ہونا ہے۔ جس کو اصطلاح میں علت مؤثرہ کہا جاتا ہے۔ کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل مطرد ہونا نہیں ہے جس کو اصطلاح میں علت طردیہ کہا جاتا ہے باقی رہی اطراد کی تعریف سو اس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے بعض نے اطراد کی تعریف یہ کی ﴿دوران الحکم مع الوصف وجوداً و عدماً﴾ حکم کا وصف کے ساتھ دائر ہونا وجوداً بھی اور عدماً بھی۔ وجوداً کا مطلب یہ ہے کہ جب وصف پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور عدماً کا مطلب یہ ہے کہ جب وصف نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے اور بعض نے اطراد کی تعریف یہ کی ہے کہ ﴿دوران الحکم مع الوصف وجوداً فقط﴾ حکم کا وصف کے ساتھ دائر ہونا صرف وجوداً کہ وہ وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے باقی وہ وصف نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے یہ بات شرط نہیں ہے۔ چونکہ اطراد کی تعریف کے بارے میں اختلاف تھا اس لئے ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے متن میں تردید کرتے ہوئے فرمایا "وجوداً و عدماً او وجوداً فقط" بہر حال اطراد کی پہلی تعریف ہو یا دوسری تعریف یہ ہمارے نزدیک کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا جب تک کہ اس کا علت مؤثرہ ہونا یعنی صالح اور محدل ہونا ثابت نہ ہو۔ اور شوافع جیسے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ ان حضرات کے نزدیک اطراد کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل بن سکتا ہے۔

﴿لان الوجود﴾ سے ہمارے مسلک کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ وصف کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا بھی اتفاقی طور پر ہوتا ہے اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ وہ وصف حکم کی علت ہے جیسے شرط کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جاتا ہے لیکن اس وجہ سے نہیں کہ شرط حکم کی علت ہے مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ ان دخلت الدار فانت طالق اگر تو گھر میں داخل ہوئی تجھے طلاق ہے تو دخول دار پائے جانے کے وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ دخول دار پائے جانے کے وقت طلاق کا واقع ہو جانا اتفاقی طور پر ہے اس وجہ سے نہیں کہ دخول دار طلاق کی علت ہے پس ثابت ہو گیا کہ وصف کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا دلیل نہیں بن سکتا اس بات کی کہ وہ وصف حکم کی علت ہے اور اسی طرح کسی وصف کے عدم یعنی نہ پائے جانے کے وقت حکم کا نہ پایا جانا اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ وہ وصف حکم کی علت ہے اس لئے کہ عدم تو خود کوئی شے نہیں ہے یعنی عدم کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور جو خود میں نہ ہو وہ کسی فی کے علت ہونے کی دلیل کیسے بن سکتا ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ بات (کسی وصف کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کا نہ پایا جانا یہ کسی وصف کے علت ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا) چونکہ واضح اور بدیہی تھی اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا رد نہیں کیا۔

﴿و مثله التعلیل بالنفی الخ﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مثله کی ضمیر کا مرجع الاطواد ہے یہاں سے استدلال قاسدہ میں سے دوسری دلیل بیان کر رہے ہیں کہ دوسری دلیل تخیل بالہی ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ اختلاف تخیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بعض نسخوں میں مثله کا لفظ ہے اور بعض نسخوں میں من جنسہ کا لفظ ہے اور مطلب دونوں صورتوں میں ایک ہے۔

﴿تخیل بالہی کی تعریف﴾: علت کی نفی سے حکم کی نفی پر استدلال کرنا کہ علت نہیں پائی جا رہی اس لئے حکم بھی نہیں پایا جا رہا اور تخیل بالہی ہمارے نزدیک استدلال قاسدہ میں سے ہے اس کو دلیل بنانا درست نہیں ہے اور شوافع کے نزدیک دلیل بن سکتا ہے۔

﴿لان استقصاء العدل﴾ سے ہمارے مسلک کی دلیل بیان کر رہے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ علت مطلوبہ کا نہ پایا جانا اس

سے یہ لازم نہیں آتا کہ حکم کسی اور علت کی وجہ سے بھی نہ پایا جائے ہو سکتا ہے کہ علت مطلوبہ نہ پائی جائے اس کے باوجود حکم پایا جائے کسی اور علت کی وجہ سے کیونکہ ایک حکم کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں پس ایک علت کے نہ پائے جانے سے دنیا جہان کی ساری علتوں کا نہ پایا جانا لازم نہیں آتا لہذا علت کی نفی سے حکم کی نفی پر استدلال کرنا جس کو تعلیل بالہی کہتے ہیں درست نہیں ہے۔ مثلاً موت ہے کہ اس کی مختلف علتیں ہیں جیسے چھت گری اس لیے مر گیا یا ایکسڈنٹ ہوا اور مر گیا یا دل کا دورہ پڑا اور مر گیا وغیرہ پس اگر کوئی یہ کہے کہ زید نہیں مرا اس لیے کہ وہ چھت سے نہیں گرا تو ظاہر ہے کہ یہ استدلال قاسد ہے اور اسی طرح وضو ٹوٹا ایک حکم ہے اور اس کی مختلف علتیں ہیں جیسے پیشاب کرنا، ہوا کا خارج ہونا، خون نکلنا، سونا، اب اگر کوئی شخص اس طرح کہے کہ میرا وضو نہیں ٹوٹا اس لیے کہ میرے بدن سے خون نہیں نکلا تو ظاہر ہے کہ یہ استدلال قاسد ہے

﴿كقول الشافعي﴾ سے تعلیل بالہی کی مثال: اس بات پر اتفاق ہے کہ نکاح میں دو مردوں کا گواہ بننا جائز ہے لیکن ایک مرد اور دو عورتوں کا نکاح میں گواہ بننا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے نکاح منعقد نہیں ہوتا اس لئے کہ نکاح مال نہیں ہے اور جو چیز مال نہ ہو وہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے منعقد نہیں ہوتی لہذا نکاح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے منعقد نہیں ہوگا بلکہ نکاح کے منعقد ہونے کے لئے دو مردوں کا گواہ ہونا ضروری ہوگا دیکھئے یہاں امام شافعی رحمہ اللہ نے علت (مال ہونا) کی نفی سے استدلال کیا ہے حکم (ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا صحیح ہونا) کی نفی پر یعنی ایک مرد اور دو عورتوں کے گواہی سے نکاح کے منعقد نہیں ہوگا، ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ تعلیل بالہی ہے اور تعلیل بالہی درست نہیں ہے اور نکاح کا مال نہ ہونا یہ اس بات میں مؤثر نہیں ہے کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے نکاح درست نہ ہو اس لیے کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے صحیح ہونے کی علت مشہودہ کا مال ہونا نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے سمجھ رکھا ہے بلکہ ایک مرد اور دو عورتوں کے گواہی کے صحیح ہونے کی علت مشہودہ کا شہادت سے ساقط نہ ہونا ہے کہ وہ چیز جس کے بارے میں گواہی دی جا رہی ہے وہ شہادت سے ساقط نہ ہوتی ہو اور نکاح بھی شہادت سے ساقط نہیں ہوتا بلکہ شہادت کے ہوتے ہوئے بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ پس جب علت پائی گئی ہے تو پھر نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی درست ہوگی بخلاف حدود و قصاص کے کہ یہ شہادت سے ساقط ہو جاتے ہیں لہذا ان میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی صحیح نہیں ہوگی۔

﴿ایضاً ہو ادنی﴾ اور نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے صحیح ہونے کے سلسلہ میں ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح درجہ کے لحاظ سے مال سے گھٹیا ہے کیونکہ نکاح ہزل یعنی ہنسی مزاح میں ایجاب و قبول کرنے سے بھی ثابت ہو جاتا ہے جبکہ مال ہزل یعنی ہنسی مزاح میں صحیح کا ایجاب و قبول کرنے سے ثابت نہیں ہوتا اور مال ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جاتا ہے تو نکاح جو مال سے گھٹیا ہے وہ تو بدرجہ اولیٰ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جائے گا۔

﴿الا ان یکون﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت الا ان یکون سیما معینا استثناء مفرغ ہے و مثله التعلیل بالنفی سے۔ اور مطلب یہ ہے کہ تعلیل بالہی کسی حال میں دلیل نہیں ہو سکتا سوائے ایک صورت کے وہ صورت یہ ہے کہ حکم کی علت کوئی ایک متعین ہو تو اس صورت میں تعلیل بالہی دلیل بن جائے گا اس لئے کہ اس علت کے نہ پائے جانے کی صورت میں کسی اور علت کی وجہ سے حکم کے پائے جانے کا تصور ہی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس حکم کی کوئی اور علت ہی نہیں ہے لہذا اس حکم کے لئے وہی علت متعین ہو گی۔ اور اس کے نہ پائے جانے سے حکم کے نہ پائے جانے پر استدلال کرنا جس کو تعلیل بالہی کہتے ہیں درست ہوگا۔

﴿ کقول محمد بن یوسف بن ولید النخعی ﴾ حکم کی علت متعین ہو اس کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ ایک آدمی نے کسی کی حاملہ باندی غصب کی۔ باندی نے قاصب کے قبضے میں بچہ جن دیا پھر باندی اور بچہ دونوں قاصب کے قبضہ میں ہلاک ہو گئے تو قاصب مالک کے لئے باندی کی قیمت کا تو ضامن ہوگا لیکن بچے کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا اس لئے کہ قاصب کا غصب باندی پر واقع ہوا ہے بچے پر واقع نہیں ہوا کیونکہ بچہ غصب کے وقت مستقل طور پر طہرہ موجود نہیں تھا بلکہ ماں کے تابع تھا جب کہ غصب کے پائے جانے کے لئے مستقل طور پر طہرہ موجود ہونا ضروری ہے اور مالک کا اس پر مستقل اور کامل قبضہ ہونا محقق غصب کے لئے شرط ہے، پس چونکہ یہ شرط یہاں نہیں پائی گئی اس لئے بچہ پر غصب واقع نہیں ہوا اور جب بچے پر غصب واقع نہیں ہوا تو قاصب مالک کے لئے بچے کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا۔ دیکھئے ضمان کا واجب ہونا حکم ہے اور اس حکم کی علت متعین ہے اور وہ غصب ہے۔ پس چونکہ یہاں حکم کی علت متعین ہے اس لئے امام محمد رحمہ اللہ نے علت کی نفی سے حکم کی نفی کا استدلال کیا ہے جس کو اصطلاح میں تطیل بالہی کہتے ہیں۔ چنانچہ کہا ہے کہ بچہ پر چونکہ غصب واقع نہیں ہوا اس لئے قاصب اس کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا۔

﴿ وہکذا قولہ ﴾ حکم کی علت متعین ہو اس سے اس کی دوسری مثال بیان کر رہے ہیں۔ سمندر سے جو چیز نکالی گئی ہو مثلاً موتی اور حریر وغیرہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں غصب واجب نہیں ہے اس لئے کہ غصب کے واجب ہونے کی علت ھا ایجاب المسلمین بالعیل کے گھوڑے دوڑانا یعنی لڑائی کرنا ہے۔ اور مذکورہ صورت میں یہ علت گھوڑے دوڑانا یعنی لڑائی کرنا نہیں پائی گئی اس لئے غصب واجب نہیں ہوگا دیکھئے یہاں مال غنیمت میں غصب کا واجب ہونا یہ حکم ہے اور اس حکم کی علت متعین ہے اور وہ ھا ایجاب المسلمین بالعیل ہے چونکہ یہاں حکم کی علت متعین ہے اس لئے امام محمد رحمہ اللہ نے علت کی نفی سے حکم کی نفی کا استدلال کیا جس کو تطیل بالہی کہتے ہیں۔

چنانچہ فرمایا کہ مذکورہ صورت میں چونکہ گھوڑے دوڑانے کی علت نہیں پائی جارہی ہے اس لئے غصب واجب نہیں ہوگا۔

وَالْاِخْتِجَاجُ بِاسْتِصْحَابِ الْعَالِ عَطْفٌ عَلَى التَّغْلِيلِ بِالتَّقْيِ اَنْ مِثْلَ الْاِطْرَافِ الْاِخْتِجَاجِ بِاسْتِصْحَابِ الْعَالِ فِي عَدَمِ صَلَاحِيَّتِهِ لِلدَّلِيلِ وَمَعْنَاكَ طَلَبُ صُحْبَةِ الْعَالِ لِلتَّامِي بِاَنْ يُحْكَمَ عَلَى الْعَالِ بِوُقُوفِ مَا حُكِمَ فِي التَّامِي وَحَاصِلُهُ اِنْقَاعُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ بِجُرْدِ اَللّٰهُ لَمْ يُوَجَدْ لَهُ دَلِيلٌ مُّرِيدٌ وَهُوَ حُجَّةٌ عِنْدَ الشَّالِيحِي ^{بَلَا} اِسْتِدْلَالًا بِبَقَايِ الشَّرَائِعِ بَعْدَ وَقَايِهِ ^{وَعِنْدَنَا} وَعِنْدَنَا هُوَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ لِاَنَّ التَّامِي لَيْسَ بِمُتَقَيِّمٍ قَلَّا يَلْزَمُ اَنْ يَكُونَ الدَّلِيلُ الَّذِي اَوْجَبَهُ اِبْتِدَاعٌ فِي الزَّمَانِ التَّامِي مُبَيَّنًا لَهُ فِي زَمَانِ الْعَالِ لِاَنَّ الْبَقَاءَ عَرَضٌ خَالِفٌ غَيْرُ الْوُجُودِ وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ سَبَبٍ عَلَى جَلَّةٍ وَاَمَّا بَقَايِ الشَّرَائِعِ فَلْيَقِيَمِ الْاَدْلَةُ عَلَى كَوْنِهِ خَاتَمَ الشَّيْئِينَ وَلَا يَتَعَدَّى بَعْدَهُ اَحَدٌ يَنْسُخُهَا لَا يَجْرِدُ اسْتِصْحَابُ الْعَالِ وَذَلِكَ الْاِسْتِصْحَابُ بِالْعَالِ يَتَخَلَّقُ فِي كُلِّ حُكْمٍ حُرِفَ وَجُوبُهُ بِدَلِيلِهِ لَمْ وَكَمَ الشُّكُّ فِي لَوَالِهِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يُقَوِّمَ دَلِيلُ بَقَايِهِ اَوْ عَدَمِهِ مَعَ التَّامِلِ وَالْاِجْتِهَادِ فِيهِ لَكَانَ اسْتِصْحَابُ عَالِ الْبَقَايِ عَلَى ذَلِكَ الْوُجُودِ مُوجِبًا عِنْدَ الشَّالِيحِي ^{بَلَا} اَنْ حُجَّةٌ مُلْزِمَةٌ عَلَى الْقَضِي وَعِنْدَنَا لَا يَكُونُ حُجَّةً مُوجِبَةً وَلَيْكُنْهَا حُجَّةً دَائِعَةً لِاِلْزَامِ الْقَضِي عَلَيْهِ وَ

فَلَمَّا دَخَلْنَا فِي الْيَقِينِ إِذَا بَيْعٌ مِنَ الثَّارِ وَ طَلَبُ الْكَرْبِ
 الشُّفْعَةُ فَالْكَرْبُ الْمُشْتَرَى مِنْكَ الطَّالِبُ فِي مَا فِي يَدِهِ أَيْ فِي السَّهْمِ الْأَخِيرِ الَّذِي فِي يَدِهِ وَيَقُولُ اللَّهُ
 بِالْإِعَارَةِ عِنْدَكَ إِنَّ الْقَوْلَ قَوْلُهُ أَيْ قَوْلُ الْمُشْتَرَى وَلَا تَجِبُ الشُّفْعَةُ إِلَّا بِبَيْتِهِ لِأَنَّ الشُّفْعَةَ يَتَنَسَّفُ
 بِالْأَصْلِ وَبِأَنَّ الْبَيْتَ دَلِيلُ الْمِلْكِ ظَاهِرًا وَالظَّاهِرُ يَصْلَحُ لِلدَّخْلِ الْغَيْرِ لَا لِلْإِزَامِ الشُّفْعَةُ عَلَى الْمُشْتَرَى
 فِي الْبَائِي وَقَالَ الشَّافِعِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَجِبُ بِغَيْرِ الْبَيْتِ لِأَنَّ الظَّاهِرَ عِنْدَهُ يَصْلَحُ لِلدَّخْلِ وَالْإِزَامِ جَمِيعًا فَلْيَأْخُذْ
 الشُّفْعَةُ مِنَ الْمُشْتَرَى جَبْرًا وَإِنَّمَا وَضَعَ الْمَسْئَلَةَ فِي الْيَقِينِ لِيَتَحَقَّقَ فِيهِ عِلَاقَةُ الشَّافِعِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذْ هُوَ لَا
 يَقُولُ بِالشُّفْعَةِ فِي الْجَوَارِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا فِي الْمَقْشُودِ إِنَّهُ حَقٌّ فِي مَالٍ تَقْسِمُهُ فَلَا يُقَسَّمُ مَالُهُ بَيْنَ
 وَرَثَتِهِ وَمَيْتٌ فِي مَالٍ غَيْرِهِ فَلَا يَرِثُ مِنْ مَالٍ مُورِثِهِ لِأَنَّ حَيَاتَهُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ وَهُوَ يَصْلَحُ
 دَائِمًا يُوَرِّثُهُ لَا مُلْزَمًا عَلَى مُورِثِهِ وَمِنْ هَذَا الْجِنْسِ مَسَائِلُ أُخَرُ كَثِيرَةٌ مَذْكُورَةٌ فِي الْفَقْهِ

ترجمہ ﴿اور اصحاب حال سے استدلال کرنا﴾ اس کا عطف تعلیل بالہی پر ہے یعنی اطرا کی طرح اصحاب حال سے
 استدلال کرنا ہے دلیل بننے کی صلاحیت نہ رکھنے کے سلسلے میں۔ اور اصحاب حال کا معنی ہے حال کا ماضی کی صحبت طلب کرنا یعنی کسی
 چیز پر زمانہ حال میں ایسا حکم لگایا جائے جس طرح کا حکم زمانہ ماضی میں لگایا تھا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو چیز جس حالت پر تھی اسے اسی
 حالت پر محض اس لیے باقی رکھنا کہ اس حکم کو زائل کرنے والی کوئی دلیل نہیں پائی گئی۔ اور امام شافعی علیہ السلام کے نزدیک اصحاب حال
 حجت ہے آپ ﷺ کی وفات کے بعد احکام شریعہ کے باقی رہنے سے استدلال کرتے ہوئے اور ہمارے نزدیک اصحاب حال
 حجت نہیں ہے ﴿کیونکہ (حکم کو) ثابت کرنے والی دلیل (اس کو) باقی رکھنے والی نہیں ہوتی﴾ پس یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جس دلیل
 نے زمانہ ماضی میں ابتداء حکم ثابت کیا تھا زمانہ حال میں بھی وہ حکم کو باقی رکھنے والی ہو اس لئے کہ بقاء وجود کے علاوہ ایک عرض حادث
 ہے اور اس کے لئے علیحدہ سبب بھی ضروری ہے۔ اور باقی رہی احکام شریعہ کی بقاء سودہ اس وجہ سے ہے کہ اس بات پر دلائل قائم ہو چکے
 ہیں کہ آپ ﷺ خاتم النبیین ہیں اور آپ ﷺ کے بعد کوئی شخص مبعوث نہیں ہوگا جو احکام شریعہ کو منسوخ کرے اور احکام شریعہ کی بقاء
 محض اصحاب حال کی وجہ سے نہیں ہے۔ ﴿اور یہ﴾ یعنی اصحاب حال تحقق ہوتا ہے ﴿ہر ایسے حکم میں کہ جس کا ثبوت اپنی دلیل
 سے معلوم ہوا ہو پھر اسکے زوال میں شک واقع ہو گیا ہو﴾ یعنی بغیر اس بات کے کہ دلیل مزیل میں غور و فکر اور اجتہاد کے باوجود حکم کی
 بقاء یا عدم کی کوئی دلیل موجود ہو ﴿تو امام شافعی علیہ السلام کے نزدیک اس وجود حکم پر حالت بقاء کی معیت کو طلب کرنا موجب ہے﴾ یعنی
 ایسی حجت ہے جو محکم پر الزام قائم کرنے والی ہے ﴿اور ہمارے نزدیک اصحاب حال حجت ملزمہ نہیں ہے لیکن ایسی حجت ہے جو محکم
 کے الزام کو دفع کر سکتی ہے﴾ اور شرعہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا جس کو ماتن علیہ السلام نے اپنے اس قول سے ذکر کیا ﴿چنانچہ ہم نے
 کہا کہ گھر کے ایک حصہ کے بارے میں کہ جب اس کو بچھا جائے اور شریک شفعہ طلب کرے اور مشتری گھر کے اس حصہ میں طالب کی
 ملکیت کا انکار کرے جو طالب شفعہ کے قبضہ میں ہے﴾ یعنی گھر کے اس دوسرے حصے میں جو طالب شفعہ کے قبضہ میں ہے۔ اور یہ کہ
 کہ یہ حصہ تیرے پاس بطور عاریت کے ہے ﴿تو قول اسی کا مستبر ہوگا﴾ یعنی مشتری کا۔ ﴿اور بغیر بینہ کے شفعہ ثابت نہیں ہوگا﴾ کیونکہ

فتیح استدلال کر رہا ہے اصل سے اور اس بات سے کہ قبضہ بظاہر دلیل ملک ہے اور ظاہر دوسرے کو دفع کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ گھر کے بقیہ حصے میں مشتری پر شفعہ لازم کرنے کی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بغیر بینہ کے شفعہ ثابت ہو جائے گا کہ کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ظاہر (غیر کو) دفع کرنے اور (غیر پر) لازم کرنے دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہذا فتیح مشتری سے زبردستی اپنا حق شفعہ وصول کرے گا ماتن رحمہ اللہ نے مسئلہ کی صورت بتائی (گھر کے) حصہ کے بارے میں تاکہ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف متحقق ہو کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ شفعہ بالجوار کے قائل نہیں ہے۔ اور اسی اصول کی بناء پر ہم نے مفتود الخیر کے بارے میں کہا کہ وہ اپنے مال کے حق میں زائدہ ہے۔ اس لئے اس کے مال کو درہم میں تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اور دوسرے کے مال کے حق میں وہ مردہ ہے۔ اسلئے اپنے مورث کے مال سے میراث نہیں پائے گا۔ کیونکہ اس کا زائدہ ہونا اصحاب حال کی بناء پر ہے۔ اور اصحاب حال مفتود کے درہم کو دفع کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن اس کے مورث پر لازم نہیں کر سکتا اور اس جنس میں اور بہت سارے مسائل ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

تشریح ﴿والاحتجاج باستصحاب الحال﴾ استدلالات قاسدہ میں سے تیسری دلیل احتجاج باستصحاب الحال ہے شارح رحمہ اللہ متن کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ الاحتجاج باستصحاب الحال کا مطلق تعلیل بالنتیجہ پر ہے اور متن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اطراء دلیل نہیں بن سکتا اسی طرح احتجاج باستصحاب الحال بھی دلیل نہیں بن سکتا۔ استصحاب حال کا مطلب یہ ہے کہ حال کا ماضی کی معیت طلب کرنا یعنی کسی چیز پر زمانہ حال میں اسی طرح کا حکم لگانا جس طرح کا حکم اس پر زمانہ ماضی میں لگایا گیا ہے۔ بعنوان دیگو ﴿ابقاء ما کان علی ما کان﴾ کہ جو چیز زمانہ ماضی میں جس حالت پر تھی اسی حالت پر اس زمانہ حال میں باقی رکھنا محض اس وجہ سے کہ اس کو زائل کرنے کی کوئی دلیل نہ پائی گئی مثلاً کل گذشتہ آپ نے لوٹے میں پانی رکھا تھا اس وقت پانی پاک تھا اس کے بعد آپ کہیں چلے گئے اور آج آپ نے دیکھا کہ لوٹے میں پانی رکھا ہوا ہے اور آپ کو معلوم نہیں یہ پانی پاک ہے یا ناپاک ہے تو آپ نے اصحاب حال کرتے ہوئے کہا کہ جب پانی رکھا تھا اس وقت پاک تھا تو اب بھی پاک ہو گا یہ اصحاب حال ہے اور یہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حجت ہے احتاف کے نزدیک حجت نہیں ہے۔

﴿استدلالاً ببقاء الشرائع﴾ سے امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل بیان کی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ حضور ﷺ کی وفات کے بعد آج تک احکام شرعیہ اپنی حالت پر باقی ہیں منسوخ نہیں ہوئے اور ان کے باقی ہونے کی دلیل اصحاب حال ہی بن سکتا ہے کہ حضور ﷺ کی وفات کے وقت یہ احکام شرعیہ اپنی حالت پر باقی تھے تو اب بھی اپنی حالت پر باقی ہوں گے۔

﴿لان الثبوت﴾ احتاف کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کسی چیز کے ثابت ہونے کی دلیل اس چیز کے باقی ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی ہے۔ لہذا جس دلیل نے ابتداء زمانہ ماضی میں اس حکم کو ثابت کیا تھا وہ اس پر دلالت نہیں کرتی کہ وہ حکم زمانہ حال میں بھی باقی ہے اس لئے کہ حکم کا ثبوت اور چیز ہے اور اسکی بناء اور چیز ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کے لیے الگ الگ دلیلوں کی ضرورت ہے حکم کے ثبوت کی دلیل اس کے بناء کی دلیل نہیں بن سکتی اس کو آسان لفظوں میں یوں سمجھ لیں کہ ایک آدمی نے کہا زید کل لاہور میں تھا لہذا آج بھی لاہور میں ہو گا ظاہر ہے کہ زید کا کل لاہور میں ہونا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ آج بھی لاہور میں

ہوگا اس لئے اصحاب حال حجت نہیں ہے۔

﴿و اما بقاہ الشرائع﴾ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ حضور ﷺ کی وفات کے بعد احکام شریعہ کا بانی ہونا اصحاب حال کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس بات پر دلائل قطعیہ قائم ہو چکے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور حضور ﷺ کے بعد کوئی ایسا شخص مبعوث نہیں ہوگا جو آپ ﷺ کے بیان کردہ احکام کو منسوخ کر دے۔

﴿وذلك الاستصحاب الحال﴾ صاحب کتاب رحمہ اللہ یہاں سے اصحاب حال کا محل بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ ہر حکم کے بارے میں اصحاب حال سے استدلال نہیں کیا جاسکتا بلکہ اصحاب حال سے صرف اس حکم کے بارے میں استدلال کیا جاسکتا ہے کہ جس کا ثابت ہونا کسی دلیل شرعی سے معلوم ہوا ہو پھر کچھ عرصہ گزر جانے کے بعد اس حکم کے بارے میں شک واقع ہو گیا کہ آیا وہ حکم باقی ہے یا ختم ہو چکا ہے اور اس کے بعد ایسی دلیل تلاش کی جائے گی جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہ حکم باقی ہے یا ختم ہو چکا ہے اگر ایسی کوئی دلیل مل جائے تو پھر اصحاب حال سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا اور اگر پوری جستجو اور غور و فکر کرنے کے بعد بھی ایسی دلیل نہ ملے جو اس حکم کے باقی ہونے یا نہ ہونے پر دلالت کرے تو امام شافعی رحمہ اللہ اس وقت اصحاب حال سے استدلال کریں گے کہ چونکہ پہلے یہ حکم موجود تھا لہذا اب بھی باقی ہوگا۔ پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اصحاب حال حجت طرہ بھی ہے یعنی اصحاب حال کے ذریعے خصم کے خلاف کسی چیز کو ثابت یعنی لازم بھی کیا جاسکتا ہے اور حجت دافعہ بھی ہے کہ اس کے ذریعے خصم کے الزام کو دفع بھی کیا جاسکتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اصحاب حال حجت طرہ نہیں ہے یعنی اس کے ذریعے خصم کے خلاف کسی چیز کو ثابت یعنی لازم نہیں کیا جاسکتا، البتہ حجت دافعہ ہے کہ اس کے ذریعے خصم کے الزام کو دفع کیا جاسکتا ہے۔

﴿و فائدة الخلاف﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اختلاف کا شرع اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ ایک گھر میں دو آدمی شریک تھے۔ پھر ایک شریک نے اپنا حصہ بیچ دیا۔ اور دوسرے نے اس پر شفعہ کر دیا۔ مشتری نے شفعہ (یعنی شریک ثانی) سے کہا کہ گھر کا وہ حصہ جو تیرے قبضہ میں ہے وہ تیری ملک نہیں ہے بلکہ تیرے پاس بطور عاریت کے ہے جبکہ شفعہ اس وقت کر سکتا ہے جب گھر کا وہ حصہ جو اس کے قبضہ میں ہے وہ اس کی ملک ہو اور گھر کا یہ حصہ تیری ملک نہیں ہے۔ لہذا تجھے حق شفعہ حاصل نہیں ہے۔ پس اب اختلاف واقع ہو گیا۔ شریک ثانی (شفعہ) کہتا ہے کہ گھر کا یہ حصہ (جس پر میرا قبضہ ہے) میری ملک ہے اور مشتری کہتا ہے کہ گھر کا یہ حصہ اس کی ملک نہیں ہے تو شریک ثانی سے بینہ کا مطالبہ کیا جائے گا تو اس بات پر بینہ پیش کر کہ گھر کا یہ حصہ تیری ملک ہے اگر اس نے بینہ قائم کر دی تو اس کی ملک ثابت ہو جائے گی اور اس کو حق شفعہ حاصل ہوگا ورنہ اس صورت میں مشتری کا قول مستحبر ہوگا کہ ساتھ کہ مشتری اس بات پر قسم کھائے کہ گھر کا یہ حصہ اس (شریک ثانی) کی ملک نہیں ہے، اگر اس نے قسم اٹھائی تو مشتری کا قول مستحبر ہوگا۔ اور شفعہ کو حق شفعہ حاصل نہیں ہوگا۔ جب تک کہ وہ دلیل سے یہ ثابت نہیں کر دے کہ گھر کا جو حصہ اس کے پاس ہے وہ اس کی ملک ہے تو اس وقت شفعہ کو حق شفعہ حاصل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں شفعہ اصل سے استدلال کر رہا ہے یعنی شفعہ پرانے قبضے سے استدلال کر رہا ہے ملکیت پر کہ یہ گھر کا وہ حصہ جو تیرے قبضہ میں ہے تو میں ہی اس کا مالک ہوں لہذا مجھے حق شفعہ حاصل ہے اور یہ اصحاب حال ہے اور اصحاب حال کے ذریعے شفعہ کو مشتری پر لازم کر رہا ہے اور اصحاب حال کی وجہ سے شفعہ کو مشتری پر لازم نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اصحاب حال ہمارے ہاں حجت طرہ نہیں ہے۔

﴿نیز﴾ شفعہ استدلال کر رہا ہے اس بات سے کہ قبضہ بظاہر ملکیت کی دلیل ہوتا ہے پس چونکہ دوسرے حصے پر قبضہ میرا ہے لہذا میں

یہ اس کا مالک ہوں اور مجھے مشتری پر حق شفعہ حاصل ہے یہ بھی اصحاب حال ہے اور وہ اصحاب حال کے ذریعے مشتری پر شفعہ کو لازم کر رہا ہے اور اصحاب حال کی وجہ سے شفعہ کو دوسرے پر لازم نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ اصحاب حال ہمارے ہاں جب طرہ نہیں ہے ہاں البتہ اصحاب حال کے ذریعے یہ شفعہ دوسرے کے دعویٰ کو دفع کر سکتا ہے مثلاً کسی آدمی نے شفعہ پر دعویٰ کر دیا کہ گھر کا جو حصہ میرے قبضہ میں ہے وہ میری ملکیت ہے تو اس صورت میں شفعہ اصحاب حال کے ذریعے اس کے دعویٰ کو دفع کر سکتا ہے کہ ہمارے قبضہ سے ملکیت پر استدلال کرے اور یوں کہے کہ گھر کا دوسرا حصہ چونکہ کافی عرصہ سے میرے قبضہ میں ہے تو میں ہی اس کا مالک ہوں اس لئے کہ اصحاب حال حجت دافعہ ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ شفعہ کے لئے شفعہ ثابت ہوگا اگرچہ وہ اس بات پر دلیل قائم نہ کرے کہ جو حصہ اس کے قبضے میں ہے وہ اس کی ملکیت ہے یعنی شریک ثانی کو حق شفعہ حاصل ہونے کے لیے اپنی ملکیت پر بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اصحاب حال حجت دافعہ بھی ہے اور حجت طرہ بھی ہے پس چونکہ اصحاب حال امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حجت طرہ ہے اس لئے شفعہ مذکورہ دونوں اصحاب حال کے ذریعے مشتری پر شفعہ کو لازم کر سکتا ہے اور جبراً (زبردستی) دار مشفعہ پر قبضہ کر سکتا ہے۔ اور چونکہ اصحاب حال حجت دافعہ ہے اس لئے شفعہ پر کوئی اور آدمی دعویٰ کرے تو وہ اصحاب حال کے ذریعے اس کو رد کر سکتا ہے۔

﴿وانما وضع المسئلة﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے صورت مسئلہ گھر کے ایک حصہ کے بارے میں اس لئے بنائی ہے تاکہ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف متصور ہو سکے اس لئے کہ امام شافعی رحمہ اللہ شریک فی نفس المسبح اور شریک فی حق المسبح میں شفعہ کے قائل تو ہیں لیکن وہ شفعہ بالجوار کے قائل نہیں ہیں۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ شفعہ تین قسم پر ہے ① شریک فی نفس المسبح جو بیع کی ذات میں شریک ہو ② شریک فی حق المسبح جو بیع کے حق مثلاً راستہ وغیرہ میں شریک ہو ③ جار (پڑوسی)۔ امام شافعی رحمہ اللہ پہلی دو قسموں کو حق شفعہ دیتے ہیں لیکن جار کو حق شفعہ دینے کے قائل نہیں ہے اور ہمارے نزدیک تینوں قسموں کو حق شفعہ حاصل ہے تو اتمان رحمہ اللہ نے صورت مسئلہ گھر کے ایک حصہ کے بارے میں اس لیے بنائی ہے تاکہ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف متحقق ہو سکے۔

تفتہ: صاحب ازہر الاذہار رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے خود منار کی جو شرح لکھی ہے اس میں انہوں نے ”ان القول قولہ“ کی غیر کا مرجع طالب شفعہ (شفیع) کو قرار دیا ہے، اور صاحب ازہر الاذہار رحمہ اللہ نے قاعدہ فقہیہ کی رو سے اسی توجیہ کو ظاہر کیا ہے بندہ کی ناقص رائے یہ ہے کہ قولہ کی غیر کا مرجع مشتری ہی ہے جیسا کہ ملا جیون رحمہ اللہ نے لکھا ہے، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ علامہ رخصی رحمہ اللہ نے اپنے اصول میں اسی مسئلہ کو تحریر کرتے ہوئے واضح طور پر لکھا ہے کہ ”و یكون القول قول المشتري“ (اصول رخصی ص ۲۲۲ ج ۲) بندہ کی رائے میں اصول کے لحاظ سے یہی رائج ہے اور مصنف رحمہ اللہ نے جو لکھا ہے شاید وہ ان کا تسامح ہو۔

﴿وعلیٰ ہذا قلنا﴾ احناف کے نزدیک اصحاب حال حجت طرہ نہیں ہے۔ لیکن حجت دافعہ ہے اس پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں کہ جو آدمی مفقود یعنی لاپتہ ہو معلوم نہیں کہ زندہ ہے کہ اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم نہ کیا جائے یا مر گیا ہے کہ اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیا جائے تو اب یہاں اصحاب حال کیا جائے گا کہ جب وہ گم ہوا تھا اس وقت زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہوگا اس کو خود اس کے مال کے اعتبار سے زندہ سمجھا جائے گا۔ لہذا اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ جو آدمی زندہ ہو اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم نہیں کیا جاتا۔ لیکن اس مفقود کو دوسرے رشتہ داروں کے مال کے اعتبار سے مردہ سمجھا جائے گا۔ لہذا

اس کے لاپہ ہونے کے بعد اس کا کوئی مورث مثلاً باپ فوت ہو جائے تو اس کے مال میں سے اس کو حصہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ اگر وارث پہلے وفات پا جائے تو مورث کے مال میں سے وارث کو حصہ نہیں ملتا یہاں بھی اس مفقود کو دوسرے رشتہ داروں کے اعتبار سے مردہ سمجھا گیا ہے اس لئے اس کو حصہ نہیں ملے گا۔

پس مفقود کا زعمہ ہونا اصحاب حال کی وجہ سے ہے کہ وہ پہلے زعمہ تھا اب بھی زعمہ ہوگا۔ اور اصحاب حال حجت دافعہ بن سکتا ہے حجت ملزمہ نہیں بن سکتا۔ لہذا اصحاب حال حجت دافعہ ہونے کی وجہ سے دیگر رشتہ داروں کو دفع کر دے گا یعنی اس کے مال میں حصہ لینے سے روک دے گا۔ اور اصحاب حال حجت ملزمہ نہیں ہے۔ لہذا اصحاب حال اس مفقود کا حصہ اس کے مورث کے مال میں ثابت نہیں کرے گا۔

وَالْإِحْتِجَاجُ بِتَعَارُضِ الْأَشْبَاهِ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ أَيْ وَمِثْلُ الْإِطْرَادِ الْإِحْتِجَاجُ بِتَعَارُضِ الْأَشْبَاهِ فِي عَدَمِ صَلَاحِيَّتِهِ لِلدَّلِيلِ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ تَنَاقُلِ أَمْرَيْنِ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِمَّا يُمَكِّنُ أَنْ يُنْتَقَى بِهِ الْمُنْتَازِعُ فِيهِ كَقَوْلِ زُفَرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي عَدَمِ وَجُوبِ غَسْلِ الْمَرَاتِقِ مِنَ الْغَايَاتِ مَا يَدْخُلُ فِي الْمَغْيَا كَقَوْلِهِمْ قَرَأْتُ الْكِتَابَ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ وَمِنْهَا مَا لَا يَدْخُلُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ فَلَا تَدْخُلُ الْمَرَاتِقُ فِي وَجُوبِ غَسْلِ الْيَدِ بِالشَّكِّ لِأَنَّ الشَّكَّ لَا يَغْنَبُكُ هَيْئًا أَصْلًا وَهَذَا عَمَلٌ بِغَيْرِ دَلِيلٍ أَيْ هَذَا الْإِحْتِجَاجُ الَّذِي احْتَجَّ بِهِ زُفَرٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَمَلٌ بِغَيْرِ دَلِيلٍ فَيَكُونُ قَاسِدًا لِأَنَّ الشَّكَّ أَقْرَبُ حَادِثٌ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيلٍ فَإِنْ قَالَ دَلِيلُهُ تَعَارُضُ الْأَشْبَاهِ قُلْنَا هُوَ أَيْضًا حَادِثٌ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيلٍ فَإِنْ قَالَ دَلِيلُهُ دُخُولُ بَعْضِ الْغَايَاتِ مَعَ عَدَمِ دُخُولِ بَعْضِهَا قُلْنَا لَهُ هَلْ تَعْلَمُ أَنَّ الْمُنْتَازِعَ فِيهِ مِنْ أَتَى الْقَبِيلَ فَإِنْ قَالَ أَعْلَمُ فَقَدْ زَالَ الشَّكُّ وَجَاءَ الْعِلْمُ وَإِنْ قَالَ لَا أَعْلَمُ فَقَدْ أَقْرَبَ بِجَهْلِهِ وَعَدَمِ الدَّلِيلِ مَعَهُ وَهُوَ لَا يَكُونُ حُجَّةً عَلَيْنَا.

ترجمہ ﴿اور تعارض اشباہ سے استدلال کرنا﴾ اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے یعنی اطراذ کی طرح تعارض اشباہ سے استدلال کرنا دلیل بننے کی صلاحیت نہ رکھنے میں۔ اور تعارض اشباہ نام ہے ایسے دو امور کے تقاضا کے مختلف ہونے کا جن میں سے ہر ایک کے ساتھ متنازع فیہ امر کو ملحق کرنا ممکن ہو۔ ﴿جیسے کہنیوں کا غسل (دھونا) واجب نہ ہونے کے بارے میں امام زفر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ کا قول کہ بعض غایات وہ ہیں جو مغیا میں داخل ہوتی ہیں﴾ جیسے لوگوں کا یہ قول کہ میں نے اول سے آخر تک کتاب پڑھی ﴿اور بعض غایات وہ ہیں جو (مغیا میں) داخل نہیں ہوتیں﴾ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان (روزہ پورا کرو رات تک) ﴿تو شک واقع ہونے کی وجہ سے کہیں حاصل یہ کے وجوب میں داخل نہیں ہوئیں﴾ اس لئے کہ شک بالکل کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا۔ ﴿اور یہ بغیر دلیل کے عمل کرنا ہے﴾ یعنی یہ استدلال جو امام زفر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نے کیا ہے یہ بلا دلیل عمل کرنا ہے اس لئے یہ استدلال قاسد ہوگا کیونکہ شک ایک نئی چیز ہے لہذا اس کے لیے دلیل کا ہونا ضروری ہے پس اگر امام زفر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ یہ کہیں کہ شک کی دلیل تعارض اشباہ ہے تو ہم کہیں گے کہ تعارض اشباہ بھی ایک نئی چیز ہے لہذا اس کے لئے بھی دلیل ضروری ہے پس اگر امام زفر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ یہ کہیں کہ تعارض اشباہ کی دلیل یہ ہے کہ بعض غایات

(مغیا میں) داخل ہوتی ہیں اور بعض (مغیا میں) داخل نہیں ہوتیں۔ تو ہم امام زفر رحمۃ اللہ علیہ سے عرض کریں گے کہ کیا آپ جانتے ہیں کہ مسئلہ متنازع فیہ کس قبیل میں داخل ہے پس اگر امام زفر رحمۃ اللہ علیہ یہ کہیں کہ میں جانتا ہوں تو شک جاتا رہا اور دلیل کا علم حاصل ہو گیا اور اگر امام زفر رحمۃ اللہ علیہ یہ کہیں کہ میں نہیں جانتا تو امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کم علمی اور اپنے پاس دلیل نہ ہونے کا اقرار کر لیا ہے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی جہالت ہم پر حجت نہیں ہو سکتی۔

تشریح: ﴿و الاحتجاج بتعارض الاشباہ﴾ دلائل قاسدہ میں سے چوتھی دلیل تعارض اشباہ ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ متن کی عبارت کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ احتجاج بتعارض الاشباہ کا عطف ما قبل یعنی ﴿تعلیل بالنسب﴾ پر ہے۔ اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اطرا د دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسی طرح تعارض اشباہ بھی دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

﴿وہو عبارة﴾ سے تعارض اشباہ کی تعریف کر رہے ہیں ﴿تعارض اشباہ کی تعریف﴾ ایسے دوامروں کے تقاضے کا باہم مختلف ہونا کہ جن میں سے ہر ایک کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے امر متنازع فیہ کو لاحق کرنا ممکن ہو۔ مطلب یہ ہے کہ دوامروں اور ان میں سے ہر ایک کا تقاضا مختلف ہو اور امر متنازع فیہ کو ان میں سے ہر ایک کے ساتھ لاحق کرنا ممکن ہو اور اس مشابہت کی وجہ سے امر متنازع فیہ کو ان میں سے ہر ایک کے ساتھ لاحق کرنا ممکن ہو اس وجہ سے امر متنازع فیہ میں حکم اصلی کو باقی رکھنا یعنی ایک چیز کے حکم میں اختلاف ہوا ہے اور اس کا حکم قیاس کے ذریعہ ہی معلوم کیا جاسکتا ہو اور اس کا مقیاس علیہ دو چیزیں بن سکتی ہوں تو اگر اس چیز کو ایک مقیاس علیہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے اس کے ساتھ لاحق کیا جائے تو اس کا حکم اور ہوگا اور اگر دوسرے مقیاس علیہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے اس کے ساتھ لاحق کیا جائے تو اس کا حکم اور ہوگا تو ایسی صورت میں امر متنازع فیہ میں حکم اصلی کو باقی رکھنا احتجاج بحعارض الاشباہ کہلاتا ہے۔ جیسے اس بارے میں اختلاف ہے کہ وضو میں کہنیوں کو دھونا واجب ہے یا نہیں۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وضو میں کہنیوں کو دھونا واجب نہیں ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ آیت وضو میں ﴿الموافق﴾ غسل ایمنی کی غایت ہے اور بعض غایات مغیا کے حکم میں داخل ہوتی ہیں اور بعض غایات مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی ہیں جیسے ﴿قراءات الكتاب من اوله الى اخره﴾ میں نے کتاب شروع سے آخر تک پڑھی یہاں غایت مغیا کے حکم میں داخل ہے یعنی پڑھنے میں داخل ہے یعنی آخر کو بھی پڑھا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اتموا الصیام الى اللیل﴾ تم روزے کو پورا کرو رات تک اس میں غایت ”لیل“ ہے یہ مغیا کے حکم (روزے کو پورا کرنے) میں داخل نہیں ہے چنانچہ رات کو روزہ نہیں رکھا جاتا اب یہاں دونوں غایتوں کا تقاضا مختلف ہے پہلی غایت کا تقاضا یہ ہے کہ غایت مغیا کے حکم میں داخل ہے دوسری غایت کا تقاضا ہے کہ غایت مغیا میں داخل نہیں ہے اور الموافق والی غایت کو ان دونوں غایتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ مشابہت ہے کیونکہ اس پر حرف غایت یعنی الی داخل ہے اب کہنیوں کے بارے میں شک ہو گیا کہ آیا یہ مغیا (ہاتھ) کے حکم (دھونے) میں داخل ہیں یا داخل نہیں ہیں لہذا شک کی وجہ سے الموافق والی غایت کو مغیا کے حکم (دھونے) میں داخل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس میں حکم اصلی (نہ دھونا) باقی رکھا جائے گا اور کہنیوں کو دھونا واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ شک حقیقت میں حکم کو ثابت نہیں کرتا۔

﴿وہذا عمل بغیر دلیل﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے تعارض اشباہ سے جو استدلال کیا ہے یہ ایسی چیز سے استدلال کرنا ہے جو حقیقت میں دلیل نہیں ہے اور غیر دلیل سے استدلال کرنا چونکہ قاسد ہوتا ہے اس

لئے یہ قاسد ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شک ایک نئی چیز ہے اور ہر نئی چیز کے لئے دلیل ضروری ہوا کرتی ہے۔ لہذا شک کے لئے کوئی دلیل ہونی چاہئے۔ اس کے جواب میں اگر امام زفر رحمۃ اللہ علیہ یہ کہیں کہ شک کی دلیل تعارض اشباہ ہے تو ہم کہیں گے کہ تعارض اشباہ بھی ایک نئی چیز ہے، بعد کی پیداوار ہے۔ اس پر بھی کوئی دلیل ہونی چاہئے پھر اس کے جواب میں اگر امام زفر رحمۃ اللہ علیہ یہ کہیں کہ تعارض اشباہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن و سنت میں بعض غایات مغیا کے حکم میں داخل ہیں اور بعض غایات مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہیں معلوم ہوا کہ تعارض اشباہ ثابت ہے۔ تو اس کے جواب میں ہم امام زفر رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھیں گے کہ امر متنازع فیہ یعنی کہیں کے بارے میں آپ جانتے ہیں کہ یہ کہیاں غایات میں سے ہے (آیا کہیاں ان غایات میں سے ہیں جو مغیا کے حکم میں داخل ہیں یا ان غایات میں سے ہیں جو مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہیں) یا آپ نہیں جانتے کہ کن غایات میں سے ہیں؟ ہمارے اس سوال کے جواب میں اگر امام زفر رحمۃ اللہ علیہ یہ کہیں کہ میں جانتا ہوں کہ کہیاں کن غایات میں سے ہیں تو پھر شک جاتا رہا اور دلیل کا علم حاصل ہو گیا کہ کہیاں کن غایات میں سے ہیں تو پھر تعارض اشباہ کہاں رہا اور اگر ہمارے اس سوال کے جواب میں امام زفر رحمۃ اللہ علیہ یہ کہیں کہ میں نہیں جانتا کہ کہیاں کن غایات میں سے ہیں تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ آپ نے عدم علم کا اقرار کر کے اپنے پاس دلیل نہ ہونے کا اقرار کر لیا ہے، لہذا یہ ہمارے خلاف حجت نہ ہوگی۔

وَالْإِحْتِجَاجُ بِمَا لَا يَسْتَقِيلُ إِلَّا بِوَصْفٍ يَقَعُ بِهِ الْفَرْقُ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ أَيْ مِثْلُ الْإِطْرَادِ فِي عَدَمِ صَلَاحِيَّتِهِ لِلدَّلِيلِ التَّمَشُّكُ بِالْأَمْرِ الْجَامِعِ الَّذِي لَا يَسْتَقِيلُ بِنَفْسِهِ فِي اثْبَاتِ الْحُكْمِ إِلَّا بِالْإِضْمَارِ وَصِفٍ يَقَعُ بِهِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ حَيْثُ لَمْ يُوجَدْ هُوَ فِي الْفَرْعِ كَقَوْلِهِمْ فِي مَسِ الدَّكْرِ أَيْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ فِي جَعَلِ مَسِ الدَّكْرِ نَاقِضًا لِلْوُضُوءِ إِنَّهُ مَسِ الْفَرْجِ فَكَانَ حَدًّا كَمَا إِذَا مَسَّهُ وَهُوَ يَبُولُ فَهَذَا قِيَاسٌ قَاسِدٌ لِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يُعْتَبَرْ فِي التَّقْيِيسِ عَلَيْهِ قَيْدُ الْبَوْلِ كَانَ قِيَاسُ الْمَسِ عَلَى نَفْسِهِ وَهُوَ خَلْفٌ وَإِنْ اعْتَبِرَ فِيهِ ذَلِكَ الْقَيْدُ يَكُونُ قَارِقًا بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ إِذْ فِي الْأَصْلِ النَّاقِضُ هُوَ الْبَوْلُ وَلَمْ يُوجَدْ فِي الْفَرْعِ وَقَدْ عَارَضَ هَذَا الْقِيَاسَ الْحَنْفِيَّةُ مُعَارَضَةً الْقَاسِدِ بِالْقَاسِدِ فَقَالُوا إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَذَحَ الْمُسْتَجِيبِينَ بِالنَّاءِ فِي قَوْلِهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَلَا هَكَذَا أَنْ فِيهِ مَسِ الْفَرْجِ فَلَوْ كَانَ حَدًّا لَمَا مَذَحَهُمْ بِهِ وَهَذَا كَمَا تَرَى وَ الْإِحْتِجَاجُ بِالْوَصْفِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ أَيْ مِثْلُ الْإِطْرَادِ فِي عَدَمِ صَلَاحِيَّتِهِ لِلدَّلِيلِ الْإِحْتِجَاجُ بِالْوَصْفِ الَّذِي اخْتَلَفَ فِي كَوْنِهِ عِلَّةً فَإِنَّهُ أَيْضًا قَاسِدٌ كَقَوْلِهِمْ فِي الْكِتَابَةِ الْحَالَةِ أَيْ الشَّافِعِيِّ فِي عَدَمِ جَوَازِ الْكِتَابَةِ الْحَالَةِ إِنَّهَا عَقْدٌ لَا يَنْتَعِ مِنَ التَّكْفِيرِ أَيْ مِنْ إِعْتَابِ هَذَا الْعَبْدِ الْمَكَاتِبِ بِالتَّكْفِيرِ فَكَانَ قَاسِدًا كَالْكِتَابَةِ بِالْخَبَرِ لِأَنَّ هَذَا الْقِيَاسَ غَيْرَ قَامٍ لِأَنَّ فَسَادَ الْكِتَابَةِ بِالْخَبَرِ أَيْ هُوَ لِأَجْلِ الْخَبَرِ لَا لِغَدَمِ مَنْعِهَا مِنَ التَّكْفِيرِ وَ الْكِتَابَةُ عِنْدَنَا لَا تَمْنَعُ مِنَ التَّكْفِيرِ مُطْلَقًا سِوَاكَ كَانَتْ حَالَةً أَوْ مُؤَجَّلَةً فَلَا بُدَّ لِلْغَضَمِ مِنْ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْكِتَابَةَ الْمَوْجَلَّةَ تَمْنَعُ مِنَ التَّكْفِيرِ حَتَّى تَكُونَ الْحَالَةُ قَاسِدَةً لِأَجْلِ عَدَمِ الْمَنْعِ مِنَ التَّكْفِيرِ

ترجمہ ﴿اور ایسے وصف سے استدلال کرنا جو مستقل نہ ہو سکے مگر ایسے وصف (کو ملانے) سے جس کی وجہ سے فرق پیدا ہو جائے﴾ اس کا عطف سابق پر ہے یعنی اطراد کی طرح دلیل بننے کی صلاحیت نہ رکھنے میں ایسے امر جامع سے استدلال کرنا ہے جو حکم کو ثابت کرنے میں بذات خود مستقل نہ ہو مگر ایسے وصف کے ملنے سے جس کی وجہ سے فرق واقع ہو جائے اصل اور فرع کے درمیان اس طور پر کہ وہ وصف فرع میں نہ پایا جائے ﴿جیسے کہ انکا قول مس ذکر کے بارے میں﴾ یعنی شوافع کا مس ذکر کو ناقض وضو بنانے کے سلسلہ میں یہ قول ﴿کہ مس ذکر میں شرمگاہ کا مس ہے اس لئے یہ ناقض وضو ہوگا جس طرح پیشاب کرتے وقت کوئی شرمگاہ کو چھوئے﴾ پس یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ اگر مقیس علیہ میں بول کی قید کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ مس کا قیاس خود اسی پر ہوگا اور یہ باطل ہے اور اگر مقیس علیہ میں بول کی قید کا اعتبار کیا جائے تو یہ قید اصل اور فرع میں فرق کر دے گی کیونکہ اصل میں ناقض وضو بول ہی ہے اور یہ علت فرع میں نہیں پائی جاتی ہے اور (بعض) احناف نے اس قیاس فاسد کا معارضہ کیا معارضۃ الفاسد بالفاسد کے طریقے سے چنانچہ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے پانی سے استنجاء کرنے والوں کی تعریف فرمائی اپنے اس ارشاد میں (مسجد قباء میں ایسے لوگ رہتے ہیں جو پسند کرتے ہیں خوب پاک رہنے کو) اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ استنجاء میں مس فرج ہوا کرتا ہے پس اگر مس فرج ناقض وضو ہوتا تو اس پر اللہ ان کی تعریف نہ فرماتا اور یہ معارضہ اسی طرح ہے جیسے تو نے دیکھ لیا ﴿اور مختلف فیہ وصف کے ذریعے استدلال کرنا﴾ اس کا عطف ماقبل پر ہے یعنی اطراد کی طرح ہے دلیل بننے کی صلاحیت نہ رکھنے میں ایسے وصف سے استدلال کرنا کہ جس کے علت ہونے میں اختلاف ہو کہ یہ بھی فاسد ہے ﴿جیسے کہ نقد کتابت کے بارے میں انکا قول﴾ یعنی نقد کتابت کے عدم جواز کے بارے میں شوافع کا یہ قول ﴿کہ یہ ایسا عقد ہے جو کفارہ میں غلام کی آزادی سے مانع نہیں ہے﴾ یعنی کفارہ کی ادائیگی کیلئے مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے (مانع نہیں ہے) ﴿لہذا یہ عقد کتابت معجلہ فاسد ہے کہ جس طرح شراب کے عوض مکاتب بنانا (فاسد ہے)﴾ یہ قیاس تام نہیں ہے ہمارے نزدیک کیونکہ شراب کے بدلے مکاتب بنانے کا فساد شراب کی وجہ سے ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ عقد کتابت میں غلام کے آزاد کرنے سے مانع نہیں ہے اور عقد کتابت ہمارے نزدیک مطلقاً (غلام کو) آزاد کرنے سے مانع نہیں ہے خواہ بدل کتابت نقد ہو یا ادھار ہو لہذا محکم کیلئے ضروری ہے اس بات پر دلیل قائم کرنا کہ کتبہٴ مؤجلہ غلام کو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہے کہ نقد کتابت فاسد ہو اس وجہ سے کہ وہ کفارہ میں غلام کی آزادی سے مانع نہیں ہے

تشریح ﴿الاحتجاج بما لا یستقل﴾ دلائل فاسدہ میں سے پانچویں دلیل احتجاج بما لا یستقل الا بوصف یقع بہ الفرق ہے۔ شارح رحمہ اللہ متن کی عبارت کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت۔ ﴿الاحتجاج بما لا یستقل﴾ کا عطف ہے متن کی عبارت تعلیل بالشی پر۔

﴿الاحتجاج بما لا یستقل کی تعریف﴾ کسی ایسے امر جامع (علت مشرکہ) سے استدلال کرنا جو حکم کو ثابت کرنے میں مستقل بالذات نہ ہو بلکہ اس کے ساتھ کسی وصف کو ملانے کی ضرورت ہو لیکن اس وصف کو ملانے سے مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان فرق ہو جائے کہ وہ وصف صرف مقیس علیہ میں پایا جاتا ہو مقیس میں نہ پایا جاتا ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر وصف کو ساتھ نہ ملائیں تو پھر وہ امر جامع حکم کو ثابت کرنے میں مستقل بالذات نہ ہو اور اگر اس کو ملائیں تو اس کی وجہ سے مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان فرق ہو جائے اور قیاس پچیس مع الفارق بن جائے، اس کی مثال جیسے مس ذکر (ذکر کو چھونا) یہ احناف کے ہاں ناقض وضو نہیں ہے اور شوافع کے ہاں ناقض وضو ہے۔ شوافع کی دلیل یہ ہے کہ مس ذکر مس فرج ہے لہذا یہ ناقض وضو ہوگا جیسا کہ مس ذکر فی حال الیول ناقض وضو ہے۔

﴿هَذَا قِيَاسٌ فَاسِدٌ﴾ شارح رحمہ اللہ شوافع کی اس دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ شوافع کا یہ قیاس، قیاس فاسد ہے، اس لئے کہ اگر مقیاس علیہ یعنی مس ذکر عند الیول میں بول کی قید کا اعتبار نہ کریں تو پھر مس ذکر کو مس ذکر پر قیاس کرنا قیاس العی علی نفسہ ہوگا۔ اور قیاس العی علی نفسہ تو باطل ہوتا ہے۔ لہذا یہ قیاس باطل ہوگا۔ پس یہ علت مشترکہ حکم کو ثابت کرنے میں مستقل بذاتہ نہیں ہوگی اور اگر مقیاس علیہ یعنی مس ذکر عند الیول میں بول کی قید کا اعتبار کریں یعنی مقیاس علیہ مس ذکر مع الیول کو بنائیں تو پھر قیاس قیاس مع الفارق بن جاتا ہے اور مقیاس علیہ اور مقیاس کے درمیان فرق ہو جاتا ہے کہ مقیاس علیہ مس ذکر مع الیول ہوگا اور مقیاس صرف مس ذکر ہوگا اس میں بول کی قید نہیں ہے۔ اور مقیاس علیہ یعنی مس ذکر مع الیول میں ناقض وضو در حقیقت بول ہی ہے مس ذکر ناقض نہیں ہے۔ اور یہ مقیاس میں نہیں پایا جاتا لہذا وہ ناقض نہیں ہوگا۔

﴿وَقَدْ عَارِضَ هَذَا﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جیسے شوافع کا یہ قیاس فاسد ہے اسی طرح بعض احناف نے اس قیاس فاسد کا جواب دیا ہے قیاس فاسد کے ساتھ چنانچہ بعض احناف نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے استنجاء میں ڈھیلے استعمال کرنے کے بعد پانی استعمال کرنے والوں کی تعریف کی ہے چنانچہ ارشاد ہے ﴿فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ (قبا میں ایسے لوگ رہتے ہیں جو خوب پاک رہنے کو پسند کرتے ہیں) اور ظاہر ہے کہ پانی کے ساتھ استنجاء کرنے کی صورت میں مس ذکر ہوتا ہے پس اگر مس ذکر ناقض وضو ہوتا تو اللہ تعالیٰ اس پر ان کی تعریف نہ کرتا۔ کیونکہ جو چیز ناقض وضو ہو اس پر تعریف کیسے کی جاسکتی ہے اس لیے کہ تعریف تو اچھی چیز پر ہوتی ہے اور بے وضو ہونا اچھی چیز نہیں ہے بلکہ با وضو ہونا اچھی چیز ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس پر (پانی کے ساتھ استنجاء کرنے پر) ان کی تعریف کی ہے معلوم ہوا کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے۔

﴿وَهَذَا كَمَا قَرِئَ﴾ شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ بعض حنفیہ نے یہ جو جواب دیا ہے یہ فاسد ہے اس لئے کہ ہمارا اور شوافع کا اختلاف اس مس ذکر میں ہے جو استنجاء کی حالت کے علاوہ میں ہو اور جو مس ذکر استنجاء کی حالت میں ہوتا ہے وہ بالاتفاق ناقض وضو ہوتا ہے لیکن چونکہ فاسد کا جواب فاسد کے ساتھ دیا جاسکتا ہے (اور محاورہ مشہور ہے جیسا منہ ویسے ہی تھپڑ، جیسے روح ویسے ہی فرشتے) اس لئے یہ شوافع کے قیاس فاسد کا جواب بن سکتا ہے۔

﴿وَالاحتجاج بالوصف﴾ دلائل فاسدہ میں سے چھٹی دلیل احتجاج بالوصف المختلف فیہ ہے

﴿احتجاج بالوصف المختلف فیہ کی تعریف﴾: ایسے وصف سے استدلال کرنا جس کے بارے میں اختلاف ہو کہ آیا یہ حکم کی علت ہے یا نہیں بعض فقہاء کے ہاں وہ حکم کی علت ہو اور بعض کے ہاں حکم کی علت نہ ہو۔ لیکن اس پر اتفاق ہو کہ وہ وصف مقیاس علیہ اور مقیاس دونوں میں پایا جاتا ہے۔

﴿كَقَوْلِهِمْ فِي الْكِتَابَةِ﴾ اس کی مثال: عقد کتابت میں عموماً بدل کتابت مؤجل ہوتا ہے لیکن اگر عقد کتابت مفل کیا جائے یعنی بدل کتابت نقد ادا کرنے کی شرط پر کسی غلام کو مکاتب بنایا جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ احناف کے ہاں جائز ہے اور شوافع کے ہاں جائز نہیں ہے۔ شوافع کی دلیل یہ ہے کہ ایسا عقد کتابت (جس میں بدل کتابت نقد ادا کرنے کی شرط ہو) عہد مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع نہیں ہوتا ہے یعنی مولیٰ نے اگر کوئی کفارہ دینا ہو تو وہ ایسا عہد مکاتب (جس پر بدل کتابت نقد ادا کرنے کی شرط لگائی ہو) کفارہ میں آزاد کر سکتا ہے۔ اور جب یہ عقد کتابت کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع نہیں ہے تو پھر یہ فاسد ہوگا اس لئے کہ درست عقد کتابت وہ ہوتا ہے جو کفارہ میں عہد مکاتب کو آزاد کرنے سے مانع ہو اور یہ عقد

کتابت مانع نہیں ہے۔ اس لئے یہ فاسد ہے (یہ شوافع کی پہلی دلیل ہے) یہ ایسا ہی ہے کہ جیسا کہ خمر (شراب) کے بدلے میں کسی غلام کو مکاتب بنانا یعنی بدل کتابت خمر کو قرار دیا جائے تو یہ عقد کتابت فاسد ہے پس جس طرح کتابت بالخمر فاسد ہے اسی طرح مذکورہ عقد کتابت (کہ بدل کتابت نقد ادا کرنے کی شرط پر کسی غلام کو مکاتب بنایا جائے) بھی فاسد ہوگا یہ شوافع کی دوسری دلیل ہے جو قیاس ہے۔

﴿فان هذا القیاس غیر تام﴾ شوافع کی دوسری دلیل (قیاس) کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ شوافع کا یہ قیاس تام نہیں ہے اس لئے کہ مقیس علیہ (شراب کے بدلے میں عقد کتابت) کے فاسد ہونے کی وجہ شراب ہے کیونکہ شراب مسلمان کے حق میں مال متعوم نہیں ہے اس کے فاسد ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ ﴿عقد کتابت بالخمر﴾ کفارہ میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے مانع نہیں ہوتا ہے اس لئے قیاس کی بنیاد ہی غلط ہے کہ مقیس علیہ میں علت اور ہے یعنی شراب کا مال متعوم نہ ہونا اور مقیس میں علت اور ہے یعنی ایسے عقد کتابت کا کفارہ میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے مانع نہ ہونا۔

﴿هو الکتابه عندنا﴾ شوافع کی پہلی دلیل کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ وصف (کفارہ میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے مانع نہ ہونا) ایسا ہے جس کے علت ہونے میں اختلاف ہے اس لیے کہ ہمارے نزدیک عقد کتابت مطلقاً کفارہ میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے مانع نہیں ہوتا ہے خواہ بدل کتابت نقد ادا کرنے کی شرط ہو یا بدل کتابت ادھار ادا کرنے کی شرط ہو۔ لہذا شوافع کی دلیل ہمارے خلاف حجت نہیں بنے گی اگر شوافع اپنی یہ دلیل ہمارے خلاف حجت بنانا چاہتے ہیں تو پہلے دلیل سے اس وصف کے علت ہونے پر اتفاق ثابت کریں یعنی یہ بات ثابت کریں کہ احناف کے نزدیک صحیح عقد کتابت کفارہ میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے مانع ہوتا ہے پھر وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ عقد کتابت چونکہ کفارہ میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے مانع نہیں ہے اس لئے یہ فاسد ہے۔ دیکھئے اس قیاس میں شوافع نے ایسے وصف سے استدلال کیا ہے کہ جس کے علت ہونے میں اختلاف ہے وہ وصف ہے کفارے میں مکاتب غلام کو آزاد کرنے سے مانع نہ ہونا یہ وصف شوافع کے نزدیک حکم کی علت ہے لیکن ہمارے نزدیک حکم کی علت نہیں ہے۔

وَالْإِحْتِجَاجُ بِمَا لَا هُكَّ فِي فُسَادِهِ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ أَيْ مِثْلُ الْإِطْرَادِ فِي الْبُطْلَانِ الْإِحْتِجَاجُ بِوَصْفٍ لَا يَهْكُ فِي فُسَادِهِ بَلْ هُوَ بَدِيهِي كَقَوْلِهِمْ أَيْ الشَّافِعِيَّةِ فِي وَجُوبِ الْقَائِحَةِ وَعَدَمِ جَوَازِ الصَّلَاةِ بِقُلْتِ آيَاتِ الْفُلْكِ نَاقِصُ الْعَدَدِ عَنِ السَّبْعَةِ أَيْ عَنْ سُورَةِ الْقَائِحَةِ فَلَا يَتَأَذَى بِهِ الصَّلَاةُ كَمَا دُونَ الْآيَةِ لَا يَتَأَذَى بِهِ الصَّلَاةُ لِأَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّ هَذَا الْقِيَاسَ بَدِيهِي الْفُسَادِ إِذْ لَا أَثَرَ لِلنَّقْصَانِ عَنِ السَّبْعَةِ فِي فُسَادِ الصَّلَاةِ وَإِنَّمَا لَمْ تَهْزُ بِمَا دُونَ الْآيَةِ لِأَنَّهُ لَا يُسْتَشَى قُرْآنًا فِي الْعَرَبِ وَإِنْ سَتِيَ بِهِ فِي اللُّغَةِ وَالْإِحْتِجَاجُ بِمَا لَا دَلِيلَ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ أَيْ مِثْلُ الْإِطْرَادِ فِي الْبُطْلَانِ الْإِحْتِجَاجُ بِمَا لَا دَلِيلَ لِأَجْلِ النُّقْصَانِ بِأَنْ يُقُولَ هَذَا الْحُكْمُ غَيْرُ ثَابِتٍ لِأَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ فَإِنْ ادَّعَى أَنَّهُ غَيْرُ ثَابِتٍ فِي ذَهْنِ الْمُسْتَدِلِّ فَلَا هُكَّ فِي جَوَازِهِ لِأَنَّ عَدَمَ وَجْدَانِهِ الدَّلِيلَ يَفْتَقِصُ عَدَمَ وَجْدَانِهِ الْحُكْمَ فِي عَلَيْهِ وَإِنْ ادَّعَى أَنَّهُ غَيْرُ ثَابِتٍ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لِعَدَمِ وَجْدَانِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ فَاتَّخَذُوا فِيهِ ثَقِيلًا هُوَ جَائِزٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ

لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا إِلَّا يَهُدَىٰ تَعَالَىٰ عَلَّمَ نَبِيَّهُ الْاِحتِجَاجَ بِلَا أَجِدُ دَلِيلًا عَلَىٰ عَدَمِ حُرْمَتِهِ وَ
قِيلَ جَائِزٌ فِي الشَّرْعِيَّاتِ دُونَ الْعَقْلِيَّاتِ لِأَنَّ مُدْعِيَ النُّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ فِي الْعَقْلِيَّاتِ مُدْعِي حَقِيقَةٍ
الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيلٍ وَلَا يَكْفِي عَدَمُ الدَّلِيلِ بِخِلَافِ الشَّرْعِيَّاتِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ
كَذَلِكَ وَعِنْدَ الْجُمْهُورِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ أَصْلًا لَا فِي النُّفْيِ وَلَا فِي الْاِثْبَاتِ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ
الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ آيَاتُهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ أَمَرَ النَّبِيُّ
بِطَلَبِ الْحُجَّةِ وَالتَّبَرُّهَانِ عَلَى النَّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ جَمِيعًا هَذَا مَا عِنْدِي فِي حَلِّ هَذَا الْمَقَامِ۔

ترجمہ: ﴿اور ایسے وصف سے استدلال کرنا کہ جس کے فساد میں کوئی شبہ نہ ہو﴾ اسکا عطف بھی ماقبل پر ہے یعنی باطل ہونے
میں اطرا کی طرح ہے اس وصف سے استدلال کرنا کہ جس کے فاسد ہونے میں کوئی شک نہ ہو بلکہ اس کا باطل ہونا بدیہی ہو ﴿چہ
انکا یہ کہنا﴾ یعنی نماز میں سورۃ فاتحہ کے فرض ہونے اور تین آیتوں سے نماز کے جائز نہ ہونے کے بارے میں شوافع کا قول ﴿کہ تین کا
عدد سات سے کم ہے﴾ یعنی سورۃ فاتحہ سے کم ہے ﴿لہذا نماز تین آیات سے ادا نہیں ہوگی جس طرح ایک آیت سے کم﴾ (کی قراءت)
سے ادا نہیں ہوتی ہے ﴿سات آیات سے کم ہونے کی وجہ سے پس یہ قیاس بدیہی طور پر فاسد ہے کیونکہ نماز کے فاسد ہونے میں سات
کی تعداد سے کم ہونے کو کوئی اثر نہیں ہے اور ایک آیت سے کم﴾ (کی قراءت) سے نماز درست نہیں ہوتی اس لیے کہ اس کا نام عرف میں
قرآن نہیں رکھا جاتا، اگر چہ لغت میں اس کا نام قرآن رکھا گیا ہے، ﴿اور دلیل نہ ہونے سے استدلال کرنا﴾ اسکا عطف ہے ماقبل پر
یعنی اطرا کی طرح باطل ہونے میں عدم دلیل سے حکم کی نفی پر استدلال کرنا ہے بایں طور کہ مجتہد یوں کہے یہ حکم ثابت نہیں ہے اس لئے
کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، پس اگر مجتہد یہ دعویٰ کرے کہ یہ حکم مستدل کے ذہن میں ثابت نہیں ہے اس کے جائز ہونے میں کوئی شک
نہیں ہے کیونکہ مجتہد کا دلیل نہ پانا تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ مجتہد نے اپنے علم کے مطابق حکم نہ پایا ہو اور اگر مجتہد یہ دعویٰ کرے کہ یہ
حکم واقع میں ثابت نہیں ہے اس لئے کہ اس پر دلیل نہیں پائی گئی تو اس استدلال کے بارے میں اہل اصول کا اختلاف ہوا ہے چنانچہ
بعضوں نے کہا ہے کہ مجتہد کا یہ استدلال درست ہے اللہ کے اس فرمان کی وجہ سے (آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں کہ جو مجھ
کو پہنچی ہے کوئی حرام چیز) اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کو شکی کی عدم حرمت پر لا اجد دلیلا (میں دلیل نہیں پاتا) کے
ساتھ استدلال کرنے کی تعلیم دی ہے اور بعضوں نے کہا ہے احتجاج بلا دلیل احکام شرعیہ میں جائز ہے نہ کہ امور عقلیہ میں کیونکہ
عقلیات میں نفی اور اثبات کا مدعی حقیقی وجود عدم کا مدعی ہوتا ہے لہذا اس (عقلیات میں حکم کی نفی) کے لئے دلیل کا ہونا ضروری ہے اور
دلیل کا نہ ہونا کافی نہیں ہے بخلاف احکام شرعیہ کہ وہ اس طرح نہیں ہیں۔ اور جمہور کے نزدیک احتجاج بلا دلیل بالکل حجت نہیں
ہے۔ نہ (حکم کی) نفی کرنے میں اور نہ (حکم کو) ثابت کرنے میں۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے (اور کہتے ہیں یہ لوگ ہرگز نہ
جائیں گے جنت میں مگر جو ہوئے یہودی یا نصرانی یہ آرزوئیں باندھ لی ہیں انہوں نے آپ کہہ دیجئے لے آؤ دلیل اپنی اگر تم چہ
اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو حکم دیا ہے نفی و اثبات دونوں پر حجت طلب کرنے کا۔ یہ وہ تشریح ہے جو اس مقام کے کوکل کرنے کے
سلسلہ میں میرے پاس تھی۔

تشریح: ﴿و الاحتجاج بما لا شك﴾ دلائل فاسدہ میں سے ساتویں دلیل فاسد الاحتجاج بما لا شك فی

فسادہ ہے۔

﴿الاحتجاج بما لاشك فی فسادہ کی تعریف﴾ ایسے وصف سے استدلال کرنا جسے علت قرار دینا بلا شک و شبہ فاسد ہو بلکہ بدیہی البطلان ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ شوافع کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کی قراءت کرنا فرض ہے اور صرف تین آیات کی قراءت سے فریضہ قراءت ادا نہیں ہوگا اور نماز جائز نہیں ہوگی جبکہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کی قراءت فرض نہیں ہے البتہ واجب ہے اور صرف تین آیات کی قراءت سے فریضہ قراءت ادا ہو جائے گا اور نماز جائز ہوگی۔ شوافع کی دلیل یہ ہے کہ تین آیات تعداد کے لحاظ سے سورۃ فاتحہ کی سات آیات سے کم ہیں۔ لہذا تین آیات کی قراءت سے نماز ادا نہیں ہوگی جیسا کہ ایک آیت سے کم کی قراءت سے نماز بالاتفاق ادا نہیں ہوتی۔ اسی علت کی وجہ سے کہ وہ (مادون لالیہ) سورۃ فاتحہ کی سات آیات سے تعداد کے لحاظ سے کم ہے۔ پس جس طرح سورۃ فاتحہ کی سات آیات سے کم ہونے کی وجہ سے مادون لالیہ کی قراءت سے نماز جائز نہیں ہوتی اسی طرح اسی علت کی وجہ سے تین آیات کی قراءت سے بھی نماز جائز نہیں ہوگی۔

﴿ہذا القیاس بدیہی﴾ سے شوافع کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ شوافع کا یہ قیاس بلا شک و شبہ فاسد بلکہ بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ اس قیاس میں انہوں نے نماز کے ناجائز اور فاسد ہونے کی علت سات آیات سے کم ہونے کو بتایا ہے۔ اور یہ علت ہمارے ہاں بھی فاسد ہے اور شوافع کے ہاں بھی فاسد ہے ہمارے نزدیک فاسد ہونا تو ظاہر ہے کہ ہمارے نزدیک تین آیات کی قراءت سے نماز جائز ہو جاتی ہے اور شوافع کے ہاں اس لئے فاسد ہے کہ اگر کوئی آدمی فاتحہ کی قراءت نہ کرے بلکہ سورۃ فاتحہ کے علاوہ کسی اور سورت کی سات یا اس سے زیادہ آیات کی قراءت کرے تب بھی شوافع کے ہاں نماز فاسد ہے۔ حالانکہ یہاں فساد نماز کی علت ﴿سات آیات سے کم ہونا﴾ نہیں پائی گئی لہذا نماز صحیح ہونی چاہئے پس معلوم ہوا کہ یہ علت (سات آیات سے کم ہونا) خود شوافع کے ہاں بھی فاسد ہے باقی رہا مقیس علیہ یعنی ایک آیت سے کم کی قراءت سوا اس میں نماز کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ سات آیات سے کم ہے بلکہ اس میں نماز کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایک آیت سے کم کی قراءت کو عرف میں قراءت قرآن نہیں کہا جاتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے الحمد للہ کہا یا سبحان اللہ کہا تو یہ مادون لالیہ ہے لیکن اس کو کوئی قرآن نہیں کہتا، اگرچہ قرآن کے لغوی معنی کے لحاظ سے اس کو قرآن کہہ سکتے ہیں، پس معلوم ہوا کہ ایک آیت سے کم کی قراءت کو عرف میں قراءت قرآن نہیں کہا جاتا حالانکہ نماز میں اللہ نے ﴿فأقروا ما تیسروہ من القرآن﴾ کے ذریعے قراءت قرآن کا حکم دیا ہے۔

﴿الاحتجاج بلا دلیل﴾ دلائل فاسدہ میں سے آٹھویں دلیل الاحتجاج بلا دلیل ہے۔ ﴿الاحتجاج بلا دلیل کی تعریف﴾ دلیل نہ ہونے کی وجہ سے کسی حکم کی نفی کرنا یعنی عدم دلیل سے حکم کے نہ ہونے پر استدلال کرنا مثلاً مجتہد کہے کہ یہ حکم ثابت نہیں ہے اس لئے کہ اس حکم کی کوئی دلیل نہیں ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ مجھے معلوم نہیں کہ اس واقعہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی حکم ہو تو اس سے دلیل کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ جو شخص حکم سے جا ملے وہ اس کی دلیل سے بھی جا ملے ہوگا پس جب اس نے اپنی جہالت کا اقرار کر لیا تو اس سے دلیل کا مطالبہ کرنا بے وقوفی ہے۔ لیکن جب کوئی شخص اعتقاد کے ساتھ یہ کہے کہ میں جانتا ہوں کہ اس واقعہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے وجوب فعل یا ترک فعل کا حکم ہے مثلاً یہ کہے کہ مجنون کے مال میں یا نابالغ کے مال میں زکوٰۃ نہیں ہے اور اس کو اپنا مذہب بنا لے اور دوسروں کو اس کی دعوت دے تو مقام مناظرہ میں جب خصم اس سے حکم کی دلیل کا مطالبہ کرے تو آیا اس پر دلیل لانا ضروری ہوگا یا اس کے لئے جائز ہے کہ بغیر دلیل کے حکم شرعی کی نفی کا

اعتقاد کر لے اس بارے میں اختلاف ہے جو کتاب میں آرہا ہے۔ (کشف الاسرار شرح اصول بزدوی ص ۶۷۵)
بہر حال مجتہد کے اس دعویٰ (یہ حکم ثابت نہیں ہے اس لئے کہ اس حکم کی کوئی دلیل نہیں ہے) کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ① اگر مجتہد کا دعویٰ یہ ہو کہ دلیل نہ ہونے کی وجہ سے یہ حکم میرے ہاں ثابت نہیں ہے تو اس استدلال کے جواز میں کوئی شک نہیں ہے بلا شک و شبہ یہ استدلال جائز اور درست ہے کیونکہ دلیل نہ پائے جانے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مجتہد کے علم میں وہ حکم ثابت نہ ہو۔
② ھو انا غیر ثابت فی نفس الامر اور اگر مجتہد کا خشاء یہ ہو کہ دلیل نہ ہونے کی وجہ سے یہ حکم واقع اور نفس الامر میں ثابت نہیں ہے تو یہ استدلال جائز ہے یا نہیں ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض شوافع کے نزدیک جن میں سے قاضی بیضاویؒ بھی ہیں یہ استدلال جائز ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ استدلال احکام شرعیہ میں جائز ہے امور عقلیہ میں جائز نہیں ہے مثلاً ایک شخص دن کے بارہ بجے کہے کہ اس وقت دن نہیں ہے کیونکہ مجھے سورج نظر نہیں آرہا ہے تو ظاہر ہے کہ یہ استدلال حجت نہیں ہو سکتا ہے، آسمان پر بادل ہوں یا اس کی نگاہ درست نہ ہو، اور جمہور شوافع اور جمہور احناف کے نزدیک یہ استدلال نفی حکم کے لئے جائز ہے اور نہ اثبات حکم کے لئے۔

قاضی بیضاویؒ کی دلیل: قرآن کریم کی آیت ہے ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مَحْذُومًا﴾ ترجمہ: اے پیغمبر! ان سے کہہ دیجیے کہ جو وحی مجھ پر نازل کی گئی ہے اس میں تو میں کوئی ایسی چیز نہیں پاتا جس کا کھانا کسی کھانے والے پر حرام ہو مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت کہ وہ ناپاک ہے یا ناجائز ذبیحہ جس پر اللہ کے غیر کا نام پکارا جاوے، مطلب یہ ہے کہ جن جانوروں کو بت پرستوں نے حرام قرار دے رکھا ہے ان میں سے کسی جانور کے بارے میں مجھ پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی ممانعت کا حکم ان چار چیزوں کے سوا نہیں آیا۔ اس آیت میں اشیاء مذکورہ کے علاوہ دیگر اشیاء کی حرمت پر عدم وجدان دلیل (دلیل نہ پانے) سے استدلال کرنے کی حضور ﷺ کو تعلیم دی گئی ہے پس معلوم ہوا کہ دلیل نہ ہونے سے واقع اور نفس الامر میں حکم کی نفی پر استدلال کرنا درست ہے۔

دو قبیل جائز ہیں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ دلیل نہ ہونے سے واقع اور نفس الامر میں حکم کی نفی پر استدلال کرنا احکام شرعیہ میں جائز ہے امور عقلیہ میں جائز نہیں ہے امور عقلیہ میں اس لئے جائز نہیں ہے کہ امور عقلیہ میں نفی اور اثبات کا مدعی اس چیز کے حقیقی وجود اور عدم کا مدعی ہوتا ہے۔ یعنی نفی کا مدعی اس چیز کے حقیقی عدم کا مدعی ہوتا ہے کہ وہ چیز بالکل معدوم ہے اور اثبات کا مدعی اس چیز کے حقیقی وجود کا مدعی ہوتا ہے یعنی اس بات کا مدعی ہوتا ہے کہ واقع اور نفس الامر میں وہ چیز موجود ہے۔ اور واقع اور نفس الامر میں اشیاء کا وجود اور عدم دونوں محتاج دلیل ہوتے ہیں اس لئے امور عقلیہ میں نفی اور اثبات پر کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے دلیل نہ ہونے کی وجہ سے امور عقلیہ میں نفی اور اثبات کرنا کافی نہیں ہوگا بخلاف احکام شرعیہ کے کہ یہ امور اعتباریہ ہیں اور ان کے ثبوت کا دار و مدار نقل پر ہے، نقل ہوگی تو یہ ثابت ہوں گے ورنہ ثابت نہیں ہوں گے پس احکام شرعیہ میں اثبات کا مدعی کسی حکم شرعی مثلاً وجوب یا اباحت یا عیب وغیرہ کا دعویٰ کرے گا اس لئے اس سے دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا لیکن نفی کا مدعی حکم شرعی کے پائے جانے کا انکار کرے گا اور حکم شرعی کے نہ ہونے کا دعویٰ کرے گا اور یہ (حکم شرعی کا نہ ہونا) کوئی حکم شرعی نہیں ہے اس لئے اس سے دلیل کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ (کشف الاسرار شرح اصول بزدوی جلد ۳، صفحہ ۲۷۶)

ھو عند الجمہور اور جمہور احناف اور شوافع کے نزدیک دلیل کے نہ ہونے سے نہ حکم کی نفی پر استدلال کرنا جائز ہے اور نہ حکم کے اثبات پر استدلال کرنا جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: قرآن کریم کی آیت ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾

الخ ہے) کہتے ہیں یہ لوگ ہرگز نہ جائیں گے جنت میں مگر جو ہوں گے یہودی یا نصرانی یہ آرزوئیں باعدہ لی ہیں انہوں نے کہہ دیجئے
 لے آؤ اپنی دلیل اگر تم سچے ہو۔ یعنی یہودی کہتے ہیں کہ جنت میں صرف یہودی داخل ہوں گے مسلمان داخل نہیں ہوں گے اور نصرانی
 کہتے ہیں کہ جنت میں صرف نصرانی داخل ہوں گے مسلمان داخل نہیں ہوں گے۔ یعنی مقصود دونوں کا مسلمانوں کی نفی کرنا ہے پس
 یہودیوں نے جنت میں اپنے داخل ہونے کا اثبات کیا ہے اور مسلمانوں کے داخل ہونے کی نفی کی ہے اور نصرانیوں نے جنت میں اپنے
 داخل ہونے کا اثبات کیا ہے اور مسلمانوں کے جنت میں داخل ہونے کی نفی کی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ سے فرمایا کہ ﴿قل
 ہاتوا برہانکم﴾ آپ ان سے کہہ دیجئے اگر تم سچے ہو تو دلیل لاؤ نفی پر بھی اور اثبات پر بھی۔ دیکھئے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے
 حضور ﷺ کو حکم کی نفی اور حکم کے اثبات دونوں پر دلیل طلب کرنے کا حکم دیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ نہ حکم کی نفی بغیر دلیل کے ثابت ہوتی
 ہے اور نہ حکم کا اثبات بغیر دلیل کے ثابت ہوگا۔ بلکہ اثبات حکم اور نفی حکم دونوں کے لئے دلیل کا ہونا ضروری ہے۔
 شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اس مشکل مقام کو حل کرنے کے لیے جو تشریح ہو سکتی تھی وہ ہم نے تمہارے
 سامنے پیش کر دی ہے۔

وَلَمَّا قَرَعْنَا عَنْ بَيِّنَاتِ التَّعْلِيلَاتِ الصَّحِيحَةِ وَالْقَائِدَةِ مَرَّعَ فِي بَيِّنَاتِ مَا يُؤْتَى التَّعْلِيلُ لِأَجْلِهِ صَحِيحًا وَ
 قَائِدًا فَقَالَ وَجُمْلَةُ مَا يُعْلَلُ لَهُ أَرْبَعَةٌ إِلَّا أَنَّ الصَّحِيحَ عِنْدَنَا هُوَ الرَّابِعُ عَلَى مَا سَيَأْتِي وَقَالَ بَعْضُ
 الشَّارِحِينَ إِنَّهُ بَيِّنَاتُ لِحُكْمِ الْقِيَّاسِ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ شَرْطِهِ وَرُكْنِهِ وَهُوَ خَطَايَا فَاحِشٌ بَلْ بَيِّنَاتُ حُكْمِهِ
 الَّذِي سَيَجِيءُ فِيمَا بَعْدُ فِي قَوْلِهِ وَحُكْمُهُ الْإِصَابَةُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ وَهَذَا بَيِّنَاتُ مَا ثَبَتَ بِالتَّعْلِيلِ الْأَوَّلِ
 الْإِتْبَاطُ الْمَوْجِبُ أَوْ وَصْفُهُ أَيْ الْإِتْبَاطُ أَنَّ الْمَوْجِبَ لِلْحُرْمَةِ أَوْ وَصْفُهُ هَذَا وَالثَّانِي الْإِتْبَاطُ الشَّرْطُ أَوْ وَصْفُهُ
 أَيْ الْإِتْبَاطُ أَنَّ شَرْطَ الْحُكْمِ أَوْ وَصْفُهُ هَذَا وَالثَّالِثُ الْإِتْبَاطُ الْحُكْمِ أَوْ وَصْفُهُ أَيْ الْإِتْبَاطُ أَنَّ هَذَا حُكْمٌ
 مَشْرُوعٌ أَوْ وَصْفُهُ فَلَا بُدَّ هُنَا مِنْ أَمَثَلَةٍ سَيِّئَةٍ وَقَدْ بَيَّنَّهَا بِالتَّرْتِيبِ فَقَالَ كَالْجَنَسِيَّةِ لِحُرْمَةِ النِّسَاءِ
 مِثَالُ الْإِتْبَاطِ الْمَوْجِبِ فَالْإِتْبَاطُ أَنَّ الْجَنَسِيَّةَ وَحَدَّهَا مُوجِبَةٌ لِحُرْمَةِ النِّسَاءِ مِمَّا لَا يَنْبَغِي أَنْ يُثَبَّتَ
 بِالرَّأْيِ وَالتَّعْلِيلِ وَإِنَّمَا اثْبَتْنَاهُ بِإِشَارَةِ النَّصِّ لِأَنَّ رِبَا الْفَضْلِ لِمَا حُرِّمَ بِجَمْعٍ الْقَدَرِ وَالْجِنْسِ فَشُبْهَةُ
 الْفَضْلِ وَهِيَ النِّسَبَةُ يَنْبَغِي أَنْ تَحْرُمَ بِشُبْهَةِ الْعِلَّةِ أَعْنَى الْجِنْسِ وَحَدَّهُ أَوْ الْقَدَرُ وَحَدَّهُ وَصْفُهُ السُّومُ
 فِي زَكَاةِ الْأَنْعَامِ مِثَالُ الْإِتْبَاطِ وَصِفِ الْمَوْجِبِ فَإِنَّ الْأَنْعَامَ مُوجِبَةٌ لِلزَّكَاةِ وَوَصْفُهَا وَهُوَ السُّومُ
 مِمَّا لَا يَنْبَغِي أَنْ يُتَكَلَّمَ فِيهِ وَثَبَّتَ بِالتَّعْلِيلِ وَإِنَّمَا اثْبَتْنَاهُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ
 السَّائِبَةِ هَذَا وَعِنْدَ مَالِكٍ ﷺ لَا تُشْتَرَطُ الْإِسَامَةُ لِإِطْلَاقِ قَوْلِهِ تَعَالَى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً
 تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَالشُّهُودُ فِي الْبَيْتِ مِثَالُ الشَّرْطِ فَإِنَّ الشُّهُودَ شَرْطٌ فِي الْبَيْتِ وَلَا يَنْبَغِي
 أَنْ يُتَكَلَّمَ فِيهِ بِالرَّأْيِ وَالْعِلَّةِ وَإِنَّمَا ثَبَّتْنَاهُ بِقَوْلِهِ ﷺ لَا يَكْفَى إِلَّا بِشُهُودٍ وَقَالَ مَالِكٌ ﷺ لَا يُشْتَرَطُ فِيهِ

الْإِشْهَادُ بَلِ الْإِعْلَانُ لِقَوْلِهِ ﷺ أَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَتَوَالِدُ وَهَرِطِ الْعَدَالَةَ وَالْأَكْثَرُ فِيهَا أَنِّي
 شُهُودُ النِّكَاحِ مِثَالُ لَا تَبَاتٍ وَصِفِ الشَّرْطِ فَإِنَّ الشُّهُودَ هَرِطُ وَالْعَدَالَةَ وَالْأَكْثَرُ وَصَفُهُ وَلَا يَنْتَبِهُ
 أَنْ لَمْ تَكَلِّمْ فِيهِ بِالْتَّغْيِيلِ بَلْ تَقُولُ إِطْلَاقِي قَوْلِهِ ﷺ لَا يَنْكَحُ إِلَّا بِشُهُودٍ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ اهْتِرَاطِ
 الْعَدَالَةِ وَالْأَكْثَرُ وَالشَّالِيعِي ﷺ يَشْتَرِطُهُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَنْكَحُ إِلَّا بِوَلِيِّ وَشَاهِدَتِي عَدْلٌ وَ
 لِقَوْلِهِ لَيْسَ بِمَالٍ كَمَا تَقْلَتَاكَ سَابِقًا۔

ترجمہ: اور جب مصنف ﷺ تعلیمات صحابہ اور فاسدہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب ان اغراض کو بیان کرنے میں لگ گئے
 کہ جن کے لیے قیاس کیا جاتا ہے خواہ وہ صحیح ہوں یا فاسد، چنانچہ فرمایا ﴿جن اغراض کیلئے قیاس کیا جاتا ہے وہ چار ہیں﴾ اور بعض
 شارحین نے کہا ہے قیاس کی شرط اور رکن کے بیان سے فراغت کے بعد یہ قیاس کے حکم کا بیان ہے، اور یہ شخص غلطی ہے کیونکہ قیاس کے
 حکم کا بیان مابعد میں ماقبل کے قول حکمہ الاصابہ بغالب الراۓ میں ﴿پہلی غرض موجب حکم یا موجب کے وصف کو ثابت
 کرنا ہے﴾ یعنی یہ ثابت کرنا کہ حرمت کا موجب یا وصف موجب یہ چیز ہے ﴿اور دوسری غرض شرط یا شرط کے وصف کو ثابت کرنا ہے﴾
 یعنی یہ ثابت کرنا کہ حکم کی شرط یا شرط کا وصف یہ امر ہے ﴿اور تیسری غرض حکم کو ثابت کرنا یا اس کے وصف کو ثابت کرنا ہے﴾ یعنی اس بات
 کو ثابت کرنا کہ یہ حکم کا وصف ہے۔ لہذا یہاں چھ مثالوں کو بیان کرنا ضروری ہے اور مصنف ﷺ نے ان کو ترتیب وار بیان کیا ہے
 چنانچہ فرمایا ﴿جیسے کہ جنسیت ادھار کے حرام ہونے کیلئے﴾ یہ مثال ہے موجب حکم کے اثبات کی پس اس بات کو ثابت کرنا کہ محض ہم
 جنس ہونا ادھار کے حرام ہونے کی علت موجبہ ہے یہ ایسی چیز ہے کہ جس کو محض رائے اور قیاس کے ذریعے ثابت کرنا مناسب نہیں ہے
 اور ہم نے اس موجب کو اشارۃً النص سے ہی ثابت کیا ہے اس لیے کہ جب قدر وجہ کے مجموعے سے فضل (ربو) حرام ہو گیا تو
 مناسب ہے کہ وہ فضل یعنی ادھار یہ حرام ہو جائے شہ علت کی وجہ سے یعنی محض جنس یا محض قدر کی وجہ سے ﴿اور زکوٰۃ کے جانوروں میں
 سائہ ہونے کی صفت﴾ یہ مثال ہے موجب کے وصف کو ثابت کرنے کی کیونکہ چوپائے زکوٰۃ کی علت موجبہ ہیں اور ان کا وصف جو کہ
 سائہ ہونا ہے یہ ایسی چیز ہے کہ جس کے بارے میں رائے سے کلام کرنا اور اس کو رائے سے ثابت کرنا مناسب نہیں ہے اور ہم نے اس
 وصف کو آپ ﷺ کے فرمان (آزاد چکر کھانے والے پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے) سے ثابت کیا اور امام مالک ﷺ کے
 نزدیک سائہ ہونا شرط نہیں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مطلق ہونے کی وجہ سے ”آپ ان کے مالوں سے صدقہ لیں جس کے ذریعے
 آپ ﷺ ان کو پاک صاف کریں“ ﴿اور نکاح میں گواہوں کا ہونا﴾ یہ شرط کی مثال ہے کیونکہ گواہ نکاح میں شرط ہیں اور یہ مناسب
 نہیں ہے کہ اس میں رائے اور قیاس کے ذریعے کلام کیا جائے اور ہم اس شرط کو ثابت کرتے ہیں آپ ﷺ کے اس فرمان
 سے (گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے) اور امام مالک ﷺ فرماتے ہیں کہ نکاح میں گواہ بنانا شرط نہیں ہے بلکہ آپ ﷺ کے فرمان
 (نکاح کو شہرت دو خواہ دف بجا کر ہی سہی) کی وجہ سے اعلان شرط ہے ﴿اور نکاح کے گواہوں کا عادل ہونا اور مذکر ہونا شرط ہے﴾ یعنی
 نکاح کے گواہوں میں۔ یہ مثال ہے شرط کے وصف کو ثابت کرنے کی۔ کیونکہ گواہ شرط ہیں اور عادل ہونا اور مذکر ہونا اس شرط کا وصف
 ہے۔ اور یہ مناسب نہیں ہے کہ اس وصف کے بارے میں رائے سے کلام کیا جائے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کے فرمان ”لا نکاح
 الا بشہود“ کا مطلق ہونا عدالت اور ذکوٰۃ کے شرط نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے، اور امام شافعی ﷺ گواہوں کے عادل ہونے اور

مرد ہونے کی شرط لگاتے ہیں آپ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ (کاح ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر درست نہیں ہے) اور نیز اس وجہ سے کہ کاح مال نہیں ہے جیسے ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔

﴿وَلَمَّا قُضِيَ﴾ ماقبل کے ساتھ ربط بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ جب معصف بطلان استدلالات فاسدہ اور استدلالات صحیحہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب مطلق اغراض قیاس اور فوائد قیاس کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ کل اغراض قیاس چار ہیں۔ اگرچہ ان میں سے جو غرض ہمارے نزدیک صحیح ہے وہ چوتھی ہے۔ اور پہلی تین فاسد ہیں۔

﴿وَقَالَ بَعْضُ الشَّارِحِينَ﴾ ملا جیون بطلان منار کے بعض شارحین پر رد کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ منار کے بعض شارحین یعنی صاحب تطبیق الانوار فرماتے ہیں کہ معصف بطلان قیاس اور ارکان قیاس کو بیان کرنے کے بعد ﴿وَجُمْلَةُ مَا يَحُلُّ﴾ سے حکم قیاس کو بیان کر رہے ہیں۔

شارح بطلان فرماتے ہیں کہ صاحب تطبیق الانوار بطلان نے جو غرض بیان کی ہے یہ ان کی فحش غلطی ہے اس لئے کہ حکم قیاس کا بیان آگے اس عبارت میں آئے گا۔ ﴿وَحُكْمُهُ الْإِصَابَةُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ﴾ اور یہاں سے تو فوائد قیاس کو بیان کر رہے ہیں۔

﴿الْأَوَّلُ الثَّبَاتُ الْمَوْجِبُ الْغَرَضَ الْأَوَّلَ﴾ موجب حکم ﴿حُكْمُ﴾ حکم کے سبب و علت ﴿يَا مَوْجِبُ حُكْمٍ﴾ وصف کو ثابت کرنا یعنی کبھی قیاس اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس سے موجب حکم (حکم کی علت و سبب) یا موجب حکم کے وصف کو ثابت کیا جائے ہمارے نزدیک اس غرض کے لئے قیاس کرنا فاسد ہے کہ موجب حکم یا اس کے وصف کو ابتداء قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہے بلکہ اس کو نص سے ثابت کیا جائے گا۔

﴿الْغَرَضُ الثَّانِي﴾ کبھی قیاس کیا جاتا ہے حکم کی شرط کو ثابت کرنے کے لئے یا شرط کے وصف کو ثابت کرنے کے لئے کہ حکم کی شرط یہ ہے یا شرط کا وصف یہ ہے ہمارے نزدیک اس غرض کے لئے قیاس کرنا بھی فاسد ہے کہ حکم کی شرط یا شرط کے وصف کو ابتداء قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہے بلکہ اس کو نص سے ثابت کیا جائے گا۔

﴿الْغَرَضُ الثَّالِثُ﴾ کبھی قیاس کیا جاتا ہے حکم شرعی یا اس کے وصف کو ثابت کرنے کے لئے یعنی اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ فلاں چیز کا حکم شرعی کیا ہے، جائز ہے یا ناجائز ہے، پھر اس حکم کا وصف کیا ہے یعنی جائز ہے تو پھر فرض ہے یا واجب یا مستحب یا نفل؟ اور اگر ناجائز ہے پھر حرام ہے یا مکروہ تحریمی ہے یا مکروہ تنزیہی ہے ہمارے نزدیک اس غرض کے لئے قیاس کرنا فاسد ہے حکم شرعی یا اس کے وصف کو ابتداء قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہے بلکہ نص سے ثابت کیا جائے گا یہاں تک تین غرضیں بیان ہو گئیں۔ پھر چونکہ ان تین اغراض میں سے ہر غرض کی دو صورتیں ہیں اس لئے یہاں چھ مثالوں کی ضرورت ہے چنانچہ معصف بطلان نے ان چھ مثالوں کو ترتیب وار بیان کیا ہے۔

﴿وَالْجَنَسِيَّةُ فِي حُرْمَةِ النِّسَاءِ﴾ سے پہلی غرض موجب حکم ﴿حُكْمُ﴾ حکم کی علت ﴿كَوْثَارَتُ﴾ کرنے کی مثال بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ صرف ہم جنس ہونا ادماء کے حرام ہونے کی علت ہے اس بات کو قیاس کے ذریعے ثابت کرنا درست نہیں ہے کیونکہ قیاس کے لیے اصل یعنی مقیاس طبعی کی ضرورت ہوتی ہے اور یہاں کوئی ایسی اصل نہیں ہے کہ جس پر اس کو قیاس کریں لہذا یہ قیاس بلا اصل ہوگا اور قیاس بلا اصل تو باطل ہوتا ہے۔ اس لئے ہم نے اس کو اشارۃ النص سے ثابت کیا ہے وہ اس طرح کہ حقیقی ربوا قاضل ہے (یعنی کی بیش) اور یہ حرام ہے اور اس کے حرام ہونے کی علت قدر اور جنس کا مجموعہ ہے۔ اور ادماء میں قاضل کا شبہ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جن

دو چیزوں کی آپس میں بیچ کی جائے، اگر ان میں سے ایک نقد اور دوسری ادھار ہو تو نقد میں تموڑی بہت زیادتی ہوتی ہے اس لئے کہ ﴿النقد غیور من النسیئة﴾ نقد بہتر ہے ادھار سے اور صرف جنس یا صرف قدر چونکہ علت ربوا کا ایک جز ہے۔ اس لئے اس میں علت ربوا کا شبہ ہے۔ پس جس طرح حقیقی ربوا یعنی تفاضل حقیقی علت یعنی قدر مع آپس کی وجہ سے حرام ہے اسی طرح ادھار میں شبہ ربوا ہے۔ یہ حرام ہوگا صرف جنس یا صرف قدر کی وجہ سے جس میں علت ربوا کا شبہ ہے کیونکہ جس طرح ربوا احرام ہے اسی طرح شبہ ربوا بھی حرام ہے چنانچہ حدیث میں ہے ﴿لہی عن الربوا والریبہ﴾ (آپ ﷺ نے ربوا اور ریبہ سے منع فرمایا ہے)

﴿وصفة السور﴾ موجب حکم یعنی علت حکم کا وصف ثابت کرنے کی مثال بیان کر رہے ہیں۔ مثال یہ ہے کہ جانوروں کی ملکیت علت ہے زکوٰۃ کے واجب ہونے کی اور اس علت یعنی جانوروں کی صفت ہے یعنی سائمہ ہونا۔ جانوروں کے اس وصف (سائمہ ہونے) کو قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہے کیونکہ کوئی ایسی اصل نہیں ہے جس پر اس کو قیاس کریں لہذا یہ قیاس بلا اصل ہوگا اور قیاس بلا اصل درست نہیں ہوتا اس لئے ہم احناف نے جانوروں کی صفت سائمہ ہونے کو نص سے ثابت کیا ہے وہ نص حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ﴿فی خمس من الابل السائمة شاة﴾ پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے۔ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے الابل کی صفت سائمہ ہونا ذکر کی ہے۔ معلوم ہوا کہ جانوروں میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے سائمہ ہونا شرط ہے۔ اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک جانوروں میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے سائمہ ہونا شرط نہیں ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے ﴿خذ من اموالہم صدقة تطہرہم و تزکیہم بہا و صل علیہم﴾ آپ ﷺ ان کے مالوں سے زکوٰۃ لیں، جس کے ذریعے آپ ﷺ ان کو پاک صاف کریں ﴿اس آیت میں لفظ اموال مطلق ہے، اس کے ساتھ سائمہ ہونے کی قید نہیں ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ جانوروں میں زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لئے سائمہ ہونا شرط نہیں ہے۔

﴿والشہود فی النکاح﴾ شرط حکم کو ثابت کرنے کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ نکاح کے منعقد ہونے کے لئے جہور کے نزدیک گواہوں کا ہونا شرط ہے اور اس شرط کو رائے اور قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہے اس لئے ہم اس شرط کو حدیث سے ثابت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ﴿لا نکاح الا بشہود﴾ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح کے منعقد ہونے کے لئے گواہوں کا ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اعلان کرنا اور شہرت دینا شرط ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کی دلیل حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ﴿اعلنوا النکاح ولو بالذلف﴾ نکاح کو شہرت دوا کر چر دے کے ذریعے ہو۔

﴿فائدہ﴾ دف ایک قسم کا باجا ہے، جسے ہمارے دیار میں ڈفلا اور دیہات میں ڈھیرا کہتے ہیں، نکاح کے اعلان (تشہیر) کا اس حدیث میں حکم ہے جس کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اس پر دف بجایا جائے، اگر اعلان بلا دف کے ہو جائے تو اس کی ضرورت نہیں ہے اور دف بھی وہ جس میں جلا جل (گھونگرو) نہ ہوں جو جلا جل کے ساتھ ہودہ مکروہ ہے (فتاویٰ محمودیہ ۱/۳۷۷) العرف الشدیدی میں ہے کہ دف اس ڈھول کو کہتے ہیں کہ جو ایک جانب سے مجلد ہو (اور ایک جانب سے بجایا جاتا ہو) نکاح میں دف بجنا جائز ہے اس قید کے ساتھ کہ اس میں جلا جل نہ ہوں اور بھٹا قلوب پر نہ بجایا جائے، محض اعلان و تشہیر کے لیے بجایا جائے اور دف بھی محض عورتوں کو بجانا جائز ہے مروجہ طریقہ ناجائز ہے (فتاویٰ محمودیہ ۱/۲۱۷، امداد الاحکام ۳/۳۷۵) اور دف قاعدہ موسیقی پر نہ بجایا جائے بلکہ دیسے ہی بلا قاعدہ بجایا جائے (امداد الاحکام ص ۳۷۵، ج ۴)

﴿و شرطت العدالة والذکورة﴾ شرط کے وصف کو ثابت کرنے کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ نکاح کے منعقد ہونے کی شرط

گواہوں کا ہونا ہے۔ اور گواہوں میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عادل اور مذکر ہونے کا وصف ضروری ہے اور احناف کے نزدیک عادل اور مذکر ہونے کا وصف ضروری نہیں ہے۔ بلکہ نکاح کے گواہ فاسق بھی ہو سکتے ہیں اور ایک مرد اور دو عورتیں بھی ہو سکتی ہیں بہر حال گواہوں کے وصف یعنی عادل اور مذکر ہونا اس کو قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہے اس لئے اہم احناف نے اپنے مذہب کو ثابت کیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ **﴿لا نکاح الا بشہود﴾** کہ گواہوں کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے اس حدیث میں شہود کا لفظ مطلق ہے کہ اس کے ساتھ عادل اور مذکر ہونے کی قید نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ گواہوں میں عادل اور مذکر ہونے کا وصف ضروری نہیں ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنا مذہب ثابت کیا ہے اس حدیث سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ **﴿لا نکاح الا بولی وشاہدی عدل﴾** کہ ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا عدل کے لفظ سے عدالت کا ضروری ہونا ثابت ہوا اور پھر چونکہ شاہدی مذکر کا صیغہ ہے اس لئے اس سے وصف ذکرۃ کا ضروری ہونا ثابت ہوا **﴿نیز﴾** شاہادی متنبیہ کا صیغہ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی گواہی درست نہیں ہے کیونکہ گواہ اگر مرد ہو تو دو کافی ہوتے ہیں اور اگر عورتیں ہوں تو پھر دو کافی نہیں ہوتے۔ پس ثابت ہوا کہ گواہوں میں عادل اور مذکر ہونے کا وصف ضروری ہے۔ نیز امام شافعی رحمہ اللہ نے وصف ذکرۃ کو ثابت کرنے کے لئے یہ دلیل بھی دی ہے کہ نکاح مال نہیں ہے اور جو چیز مال نہ ہو اس میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہوتی بلکہ دو مردوں کی گواہی ضروری ہوتی ہے اس لیے نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے، اس دلیل کی مکمل وضاحت سابق میں ہم کرائے ہیں

وَالْبَيِّنَاتُ تَصْغِيرُ بَتْرَاءِ الَّتِي تَأْتِيكَ الْاَبْتَرُ وَالْمَرَادُ بِهِ الصَّلَاةُ بِرَكْعَةٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ مِثَالُ لِحُكْمِ اَيُّ الْاَبَاتِ اَنْ هَذِهِ الصَّلَاةُ مَشْرُوعَةٌ اَمْ لَا وَلَا يَنْبَغِي اَنْ يُتَكَلَّمُ فِيهِ بِالرَّأْيِ وَالْعِلَّةُ وَاِنَّمَا اَثْبَتْنَا عَدَمَ مَشْرُوعِيَّتِهَا بِمَا رَوَى اَللهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنِ الْبَيِّنَاتِ وَالشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ يُجَوِّزُهَا عَمَلًا بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا خَشِيَ اَحَدُكُمْ الصُّبْحَ قَلْبِيُوْرَ بِرَكْعَةٍ وَصِفَةِ الْوِتْرِ مِثَالُ لِاَثْبَاتِ صِفَةِ الْحُكْمِ فَاِنْ الْوِتْرَ حُكْمٌ مَشْرُوعٌ وَصِفَتُهُ كَوَلُّهُ وَاجِبًا اَوْ سُنَّةٌ وَلَا يُتَكَلَّمُ فِيهِ بِالرَّأْيِ قَالْبَتْنَا وَجُوبَهُ بِقَوْلِهِ عليه السلام اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى رَاَدَكُمْ صَلَاةً اِلَّا وَهِيَ الْوِتْرُ وَالشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ يَقُوْلُ اِنَّهَا سُنَّةٌ لِّقَوْلِهِ عليه السلام لَا اِلَّا اَنْ تَطُوْعَ حِيْنَ سَاَلَهُ الْاَعْرَابِيُّ بِقَوْلِهِ هَلْ عَلٰى غَيْرُكُمْ وَالرَّابِعُ مِنْ جُمْلَةٍ مَا يُعْلَلُ لَهُ تَعْدِيَةُ حُكْمِ النَّصِّ اِلٰى مَا لَا نَصَّ فِيْهِ لِيُثْبِتَ فِيْهِ اَيُّ الْحُكْمِ فِيْ مَا لَا نَصَّ فِيْهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ دُوْنَ الْقَطْعِ وَالْيَقِيْنِ فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَا اَرَمَ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ الْقِيَاسُ بِدَوْنِهِ وَالتَّغْيِيلُ يُسَاوِيهِ فِي الْوُجُوْدِ جَائِزٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ لِاَنَّهُ يُجَوِّزُ التَّغْيِيلَ بِالْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ كَالْتَّغْيِيلِ بِالْبُتْنِيَّةِ فِي الدَّهَبِ وَالْفِضَّةِ لِحُرْمَةِ الرِّبَا قَالَهَا لَا تَتَعَدٰى مِنْهَا فَالتَّغْيِيلُ عِنْدَهُ لِيَتَّيْنِ لِيَبَيِّنَ الْحُكْمَ نَقَطٌ وَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى التَّعْدِيَةِ لِاَنَّ صِحَّةَ التَّعْدِيَةِ مَوْثُوْقَةٌ عَلَى صِحَّتِهَا فِيْ نَفْسِهَا فَلَوْ تَوَقَّفَتْ صِحَّتُهَا فِيْ نَفْسِهَا عَلَى صِحَّةِ تَعْدِيَّتِهَا لَرِمَ الدَّوْرُ وَالْجَوَابُ اَنْ صِحَّتُهَا فِيْ نَفْسِهَا لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى صِحَّةِ تَعْدِيَّتِهَا بَلْ عَلَى وُجُوْدِهَا فِي الْفَرْعِ فَلَا دَوْرَ وَالِدَلِيْلُ لَنَا اَنْ دَلِيْلُ

الشَّرْعُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُوجِبًا لِلْعِلْمِ أَوْ الْعَمَلِ وَالتَّعْلِيلُ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ قَطْعًا وَلَا يُفِيدُ الْعَمَلَ آفَةً فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ فَلَا قَائِدَةَ لَهُ إِلَّا كَثُوثُ الْعُكْمِ فِي الْقَرَبِ وَهُوَ مَعْنَى التَّعْبِيدِ -

ترجمہ: ﴿اور بتیوار﴾ یہ بتوار کی تفسیر ہے جو کہ تائید ہے اہتو کی (اہتو کا معنی دم کٹنا ہے) اور بتیوار سے مراد ایک رکعت نماز ہے اور یہ مثال ہے حکم (کو ثابت کرنے) کی یعنی اس بات کو ثابت کرنا کہ ایک رکعت نماز جائز ہے یا نہیں۔ اور اس کے بارے میں رائے اور قیاس سے کلام کرنا مناسب نہیں ہے۔ اور ہم نے ایک رکعت نماز کے غیر مشروع ہونے کو اس حدیث سے ثابت کیا جو مروی ہے کہ آپ ﷺ نے صلوٰۃ بتیوار سے منع فرمایا اور امام شافعی رحمہ اللہ ایک رکعت نماز کو جائز کہتے ہیں آپ ﷺ کی اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے جب تم میں سے کسی کو معصوم صادق ہونے کا اندیشہ ہو تو ایک رکعت وتر پڑھ لے ﴿اور نماز وتر کی صفت﴾ یہ مثال ہے حکم کی صفت کو ثابت کرنے کی کیونکہ وتر کی نماز ایک حکم شرعی ہے اور اس کی صفت ہے اس کا واجب یا سنت ہونا اور اس کے بارے میں رائے سے کلام نہ کیا جائے اس لیے ہم نے اس کے وجوب کو ثابت کیا آپ ﷺ کے فرمان سے (بے شک اللہ تعالیٰ نے تم پر ایک اور نماز کا اضافہ فرمادیا ہے۔ سن لو وہ وتر کی نماز ہے) اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وتر سنت ہے کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ (اور کوئی نماز فرض نہیں ہے مگر یہ کہ تم نفل پڑھو) جس وقت ایک دیہاتی نے آپ ﷺ سے سوال کیا تھا اپنے اس قول سے کہ کیا مجھ پر ان نمازوں کے علاوہ بھی کوئی نماز فرض ہے ﴿اور چوتھی غرض﴾ ان اغراض میں سے جن کیلئے قیاس کیا جاتا ہے۔ ﴿نص کے حکم کو ایسی فرع کی طرف متعدی کرنا ہے کہ جس میں نص نہ ہوتا کہ اس میں اسکو ثابت کیا جائے﴾ یعنی حکم کو اس فرع میں ثابت کیا جائے جس میں نص نہیں ہے۔ غالب رائے کے ساتھ نہ کہ قطعیت اور یقین کے ساتھ ﴿پس تعدیہ ہمارے نزدیک حکم کو لازم ہے﴾ یعنی تعدیہ کے بغیر قیاس درست نہیں ہے اور تعلیل وجوہ میں قیاس کے مساوی ہے ﴿اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تعدیہ جائز ہے اس لیے کہ وہ علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیتے ہیں، جیسے کہ شہیت کو علت قرار دینا﴾ سونا چاندی میں ربوا کے حرام ہونے کے لیے کہ شہیت کی علت سونا چاندی سے متعدی نہیں ہوتی۔ پس تعلیل امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صرف حکم کی علت کو بیان کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ اور تعلیل تعدیہ پر موقوف نہیں ہوتی کیونکہ تعدیہ کا صحیح ہونا علت کے صحیح ہونے پر موقوف ہے۔ پس اگر علت کا اپنی ذات کے لحاظ سے صحیح ہونا بھی تعدیہ کے صحیح ہونے پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا۔ اور جواب یہ ہے کہ علت کا اپنی ذات کے لحاظ سے صحیح ہونا تعدیہ کے صحیح ہونے پر موقوف نہیں ہے بلکہ فرع میں علت کے پائے جانے پر موقوف ہے لہذا دور نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کیلئے ضروری ہے کہ وہ علم کو ثابت کرے یا عمل کو۔ اور تعلیل علم قطعی کا فائدہ نہیں دیتی اور عمل کا فائدہ بھی نہیں دیتی منصوص علیہ میں کیونکہ منصوص علیہ میں عمل نص کے ذریعے ثابت ہے۔ لہذا تعلیل کا فائدہ صرف یہ ہے کہ نص کا حکم فرع میں ثابت ہو اور یہی مطلب ہے بتیوار کا۔

تشریح: ﴿والبتیوار﴾ یہ بتیوار تفسیر ہے بتوار کی اور بتوار مؤنث ہے اہتو کا اور اہتو کا لغوی معنی ہے دم کٹنا ہوا۔ یہاں پر بتیوار سے مراد ایک رکعت نماز ہے بہر حال مصنف رحمہ اللہ یہاں سے حکم شرعی ثابت کرنے کی ایک مثال بیان کر رہے ہیں۔ حکم شرعی یہ ہے کہ ایک رکعت نماز جائز ہے یا نہیں احتاف کے نزدیک جائز نہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اس حکم شرعی کو قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہے اس لئے ہم احتاف نے اس حکم (ایک رکعت نماز جائز نہیں ہے) کو حدیث پاک سے ثابت کیا ہے ﴿والہ علیہ الصلوٰۃ والسلام نہی عن صلوٰۃ البتیوار﴾ (عزاه الحافظ فی الدراية لابن عبد البر فی التمهید من طریق عمر بن یحییٰ عن ابیہ عن ابی سعید رضی اللہ عنہ) کہ حضور ﷺ نے صلوٰۃ بتیوار سے منع فرمایا ہے اس حدیث

سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ ہتیرا یعنی ایک رکعت نماز جائز نہیں ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے حکم شرعی (صلوٰۃ ہتیرا کے جائز ہونے) کو ثابت کیا ہے اس حدیث سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ﴿صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ واذا غشی احدکم الصبح فلیوتر برکعة﴾ کہ تم دو رکعت کر کے فجر پڑھتے رہو جب تمہیں صبح صادق طلوع ہونے کا خوف ہو تو ایک رکعت وتر پڑھ لو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ایک رکعت نماز جس کو صلوٰۃ ہتیرا کہتے ہیں جائز ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تم دو دو رکعت کر کے نماز پڑھتے رہو جب صبح صادق طلوع ہونے کا خوف ہو تو دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت اور ملا کر اس کو وتر بنا لو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد وتریت کی شان کو بیان کرنا ہے کہ وتریت ایک رکعت ملانے سے ثابت ہوگی دو دو رکعت نماز ہزاروں بار آدمی پڑھ لے وتر نہیں بنے گی جب تک ایک اور رکعت نہ ملے۔

﴿وصفة الوتر﴾ حکم شرعی کی صفت ثابت کرنے کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ وتر ایک حکم شرعی ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی صفت واجب ہونا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی صفت سنت ہونا ہے۔ بہر حال وتر کی صفت کورائے اور قیاس سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے ہم نے وتر کی صفت واجب ہونے کے کو اس حدیث پاک سے ثابت کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ﴿ان الله زادكم صلوٰۃ الا وهی الوتر﴾ (ابوداؤد فی الصلوٰۃ باب استحباب الوتر والعزم علی فی الوتر باب ما جاء فی فضل الوتر وابن ماجہ فی الاقامة باب ما جاء فی الوتر والحاکم و صححه جلد ۱، ص ۳۰۶ کلہم من حدیث خارجة بن حذافة و غیرہم عن غیرہم) اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے ایک نماز کا اضافہ کیا ہے خوب سن لو وہ وتر ہے۔ اس حدیث سے استدلال دو طرح سے ہے۔

① اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وتر کو مزید اور فرائض خمسہ کو مزید علیہ قرار دیا ہے۔ اور مزید، مزید علیہ کی جنس میں سے ہوتا ہے۔ مزید علیہ یعنی پانچ نمازیں تو فرض قطعی ہیں اس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر بھی فرض قطعی ہو لیکن چونکہ خبر واحد سے فرض قطعی ثابت نہیں ہوتا اس لئے وتر فرض قطعی نہیں ہوگا بلکہ فرض عملی ہوگا جس کا دوسرا نام واجب ہے اس لئے وتر واجب ہوگا ② اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر کی اضافت (نسبت) کی اللہ تعالیٰ کی طرف جب کہ سنت کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں ہوتی بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ وتر سنت نہیں ہے بلکہ واجب ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ وتر کی صفت (اس کے سنت ہونے) کو ثابت کرتے ہیں اس حدیث پاک سے کہ ایک دیہاتی یعنی حضرت ضام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف سوالات کئے۔ ان میں سے ایک سوال یہ کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نمائندے نے ہمیں خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ کیا ہم پر یہ حکم آپ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے ہیں آپ نے جواب دیا نعم (ہاں میں یہ حکم اللہ کی طرف سے لایا ہوں) پھر انہوں نے پوچھا هل علی غیوہن کیا ان پانچ نمازوں کے علاوہ کوئی اور نماز مجھ پر واجب ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا الا ان تطوع ان کے علاوہ کوئی اور نماز واجب نہیں ہے مگر تم نفل پڑھ سکتے ہو۔ دیکھئے اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ نمازوں کے علاوہ بقیہ سب نمازوں کو نفل کہا ہے معلوم ہوا کہ وتر واجب نہیں ہے۔

والواہم من جملة الغر: اغراض قیاس میں سے چوتھی غرض تعدیہ ہے کہ کبھی قیاس کیا جاتا ہے نص کے حکم کو ان فروع کی طرف تعدی کرنے کے لئے جن کے بارے میں نص یا اجماع وغیرہ کوئی ایسی دلیل وارد نہ ہوئی ہو جو قیاس سے بڑھ کر ہو۔ کیونکہ صحت قیاس کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فرع کے سلسلہ میں قیاس سے اقویٰ اور قاطع کوئی دلیل نہ ہو۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نص کا حکم فرع کے اندر ثابت ہونا قطعیت اور یقین کے درجہ میں نہیں ہوگا۔ بلکہ ظن غالب کے درجہ میں ہوگا اور اس میں خطا کا احتمال ہوگا خطا کا احتمال تو اس لئے ہوگا کہ مجتہد اجتہاد کے ذریعے کبھی تو حق کو پالیتا ہے اور کبھی اس سے خطا واقع ہو جاتی ہے۔ اور حکم کا ثبوت ظن غالب کے درجہ میں اس لئے ہوگا کہ قیاس واجتہاد دلائل غلیہ میں سے ہیں دلائل قطعہ میں سے نہیں ہیں۔ اغراض قیاس میں سے صرف یہ چوتھی غرض ہمارے نزدیک درست ہے اور اس غرض رائج سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تعدیہ یعنی (مقیس علیہ سے مقیس کی طرف حکم کو متعدی کرنا) احناف کے نزدیک قیاس کو لازم ہے اس کے بغیر قیاس درست نہیں ہوتا اگر کسی نے قیاس کیا لیکن حکم کو فرع کی طرف متعدی نہیں کیا تو یہ قیاس درست نہیں ہوگا اور تعلیل کا معنی ہے نص کے حکم کی علت مستطب کرنا پس تعلیل یعنی نص کے حکم کی علت مستطب کرنے کا مقصد ہی چونکہ قیاس کرنا ہے اس لئے تعلیل اور قیاس میں وجود کے لحاظ سے تساوی کی نسبت ہے کہ جہاں تعلیل پائی جائے گی وہاں قیاس بھی پایا جائے گا وہاں تعلیل بھی پائی جائے گی اور جہاں تعلیل نہیں پائی جائے گی وہاں قیاس بھی نہ پایا جائے گا اور جہاں قیاس نہیں پایا جائے گا وہاں تعلیل بھی نہیں پائی جائے گی۔ لہذا اگر تعدیہ کے نہ ہونے کی وجہ سے قیاس درست نہ ہو تو پھر تعلیل بھی درست نہ ہوگی۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں تعدیہ کے بغیر قیاس تو درست نہیں ہوتا لیکن تعدیہ کے بغیر تعلیل درست ہے اگر تعلیل کی جائے (نص کے حکم کی علت مستطب کی جائے) تو تعدیہ (نص کے حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا) ضروری نہیں ہے بلکہ جائز ہے، وہ فرماتے ہیں کہ تعلیل اور تعدیہ میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، تعلیل اعم مطلق اور تعدیہ اخص مطلق ہے اس لیے کہ کبھی تو نص کے حکم کی علت مستطب کی جاتی ہے تعدیہ کے لیے یعنی حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنے کے لیے اور کبھی نص کے حکم کی علت مستطب کی جاتی ہے شارح رحمہ اللہ کی حکمت پر واقف ہونے کے لیے کہ شارح رحمہ اللہ نے یہ حکم کیوں دیا ہے اور کبھی تعلیل کا مقصد زیادت قبول نص کے حکم کی علت مستطب کی جائے اور اس کو دوسرے آدمی کے سامنے پیش کیا جائے اور علت بھی بتادی جائے تاکہ وہ اس کو جلدی قبول کر لے، پس تعلیل ان مقاصد میں سے کسی مقصد کے لیے ہوتی ہے، اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر وہ علت، علت متعدیہ ہو کہ کسی دوسری چیز میں بھی پائی جاتی ہو تو پھر نص کے حکم کو بھی اس چیز کی طرف متعدی کیا جائے گا اور اس کو قیاس کہتے ہیں اور اگر وہ علت علت قاصرہ ہو یعنی کسی دوسری چیز میں نہ پائی جائے تو پھر نص کے حکم کو بھی کسی دوسری چیز کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا، اس صورت میں تعلیل تو پائی جائے گی لیکن قیاس نہیں ہوگا، پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تعلیل بغیر تعدیہ کے درست ہے۔ اسی وجہ سے ان کے نزدیک نص کی ایسی علت مستطب کرنا بھی درست ہے جو حکم منصوص علیہ کے ساتھ خاص ہو کسی اور چیز میں نہ پائی جاتی ہو۔ مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ نے سونا چاندی میں ربوا کے حرام ہونے کی علت ثمنیت نکالی ہے اور یہ علت ثمنیت صرف سونا اور چاندی کے ساتھ خاص ہے ان کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائی جاتی۔ دیکھئے! یہاں تعلیل ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے سونا چاندی میں ربوا کے حرام ہونے کی علت ثمنیت نکالی ہے لیکن یہاں تعدیہ نہیں ہے کہ یہ علت سونے چاندی کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائی جاتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں تعلیل کا مقصد حکم کے سبب اور منشاء کو بیان کرنا ہے کہ اس حکم کا منشاء یہ ہے ان کے ہاں تعلیل کا صحیح ہونا تعدیہ پر موقوف نہیں ہے جبکہ احناف کے ہاں تعلیل کا صحیح ہونا تعدیہ پر موقوف ہے۔

﴿لان صحة التعدیہ﴾ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات تو بالا جماع ہے کہ تعدیہ کا صحیح ہونا تعلیل کے صحیح ہونے پر موقوف ہے۔ اب اگر تعلیل کا صحیح ہونا تعدیہ کے صحیح ہونے پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا اور دور تو

باطل ہے اس لئے تعلیل کا صحیح ہونا تعدیہ کے صحیح ہونے پر موقوف نہیں ہے بغیر تعدیہ کے بھی تعلیل درست ہے۔

﴿والجواب﴾ سے امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعدیہ کا صحیح ہونا تو تعلیل کے صحیح ہونے پر موقوف ہے لیکن تعلیل کا صحیح ہونا تعدیہ کے صحیح ہونے پر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ وجود علت فی الفرع پر موقوف ہے (یعنی فرع میں علت کے پائے جانے پر موقوف ہے) پس چونکہ موقوف اور ہے اور موقوف علیہ اور ہے اس لیے کوئی دور لازم نہیں آئے گا۔

﴿والدلیل لنا﴾ سے احتاف کی دلیل بیان کر رہے ہیں احتاف کی دلیل یہ ہے کہ تعلیل ایک دلیل شرعی ہے اور دلیل شرعی کوئی بھی ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ یا تو یقین کا فائدہ دے یا عمل کے واجب ہونے کا فائدہ دے یعنی دلیل شرعی یقین اور عمل دونوں کو واجب کرتی ہو یا ان میں سے کسی ایک کو۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ دلیل شرعی ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی فائدہ نہ دے۔ کیونکہ دلیل شرعی اگر نہ یقین کا فائدہ دے اور نہ عمل کے واجب ہونے کا فائدہ دے تو وہ عبث (بیکار) ہو جائے گی۔ اس لئے دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ یا تو عمل کا فائدہ دے اور یا یقین کا فائدہ دے اب ہم نے دیکھا کہ تعلیل بالاتفاق یقین کا فائدہ نہیں دیتی۔ اس لئے کہ تعلیل ایک اجتہادی چیز ہے اور اجتہادی چیز یقین کا فائدہ نہیں دیتی اس لئے تعلیل یقین کا فائدہ نہیں دیتی اور تعلیل منصوص علیہ یعنی مقیس علیہ میں عمل کے واجب و ثابت ہونے کا فائدہ بھی نہیں دیتی اس لئے کہ مقیس علیہ میں عمل کا واجب ہونا نص سے ثابت ہے یعنی وجوب عمل نص کی طرف منسوب ہے تعلیل کی طرف منسوب نہیں ہے۔ اور جب تعلیل نہ مفید یقین ہے اور نہ مفید عمل ہے تو تعلیل کو لغو اور عبث ہونے سے بچانے کے لئے کسی نہ کسی چیز کے لئے مفید قرار دینا ضروری ہوا تو ہم نے دیکھا کہ تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی فائدہ باقی نہ رہا اور تعدیہ (علت کے ذریعہ فرع کے اندر حکم ثابت کرنا) بہت بڑا فائدہ ہے اس سے بڑھ کر کوئی دوسرا فائدہ نہیں ہے۔ لہذا تعلیل مقیس میں حکم کے ثابت ہونے کا فائدہ دے گی اس لئے احتاف نے تعدیہ کو تعلیل کے لئے لازم قرار دیا ہے۔ تاکہ تعلیل کا لغو اور عبث ہونا لازم نہ آئے۔ الغرض تعدیہ تعلیل کو لازم ہے اس کے بغیر تعلیل درست نہیں ہوگی۔

والتعلیل للاثسار الثلاثة الأول و ثانیہا باطل یعنی أن إنبات سبب أو شرط أو حكم ابتداعاً بالرأي و كذا ثانیہا باطل إذ لا إختیار ولا ولاية للعبد فیہ و إنما هو إلى الشارع و أما لو ثبت سبب أو شرط أو حكم من نص أو إجماع و أردنا أن تعدیة إلى محل آخر فلا شك أن ذلك فی الحكم جائز بالإتفاق إذ له وضع القیاس و أما فی السبب و الشرط فلا يجوز عند العامة و يجوز عند فقہ الإسلام مثلاً إذا بسنا الیواطء على الإنا فی كونه سبباً للحد بوصف مشترك بينه و بین الیواطء لیمكن جعل الیواطء آتفاً سبباً للحد يجوز عندنا لا عندنا فإن كان المصنف رحمہ اللہ تابعاً لفقہ الإسلام رحمہ اللہ كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلاً أنه باطل ابتداعاً لا تعدیة و إلا فالمراد به البطلان مطلقاً ابتداعاً و تعدیة فلم يبق إلا الرابع یعنی لم يبق من قوایا التعلیل إلا التعدیة إلى ما لا نص فیہ و لما كان هذا تارة على سبیل القیاس الجلی و تارة على سبیل الإستحسان و هو الدلیل الالهی یعارض القیاس الجلی أشار إلى بیانه بقوله و الإستحسان یكون بالآثر و الإجماع و الضرورة و القیاس الخفی یعنی

أَنَّ الْقِيَاسَ الْجَلِيَّ يَقْتَضِي هَيْئًا وَالْأَثَرُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقُرُونَةُ وَالْقِيَاسُ الْخَفِيُّ يَقْتَضِي مَا يُضَادُّهُ
فَيُتْرَكُ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ وَ يُضَارُّ إِلَى الْإِسْتِخْسَانِ قَبِيحٌ تَطْبِيعٌ كُلٌّ وَاحِدٌ وَ يَكُونُ كَالسَّلَامِ مِثَالُ
لِلْإِسْتِخْسَانِ بِالْأَثَرِ فَإِنَّ الْقِيَاسَ يَأْتِي جَوَازُهُ لِأَلَّةِ بَيْعِ الْمَعْلُومِ وَلَكِنَّا جَوَازُهُ بِالْأَثَرِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ
السَّلَامُ مَنْ أَسْلَمَ مِنْكُمْ فَلْيُسَلِّمْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَ قَدْ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ وَالْإِسْتِخْسَانُ
مِثَالُ لِكُلِّ مَعْلُومٍ بِالْإِجْمَاعِ وَهُوَ أَنْ يَأْمُرَ إِنْسَانًا مَقْلًا بِأَنْ يُخْرُجَ لَهُ غُلًّا بِكَذَا وَ بَيْنَ صِفَتِهِ وَ مِقْدَارِهِ
وَلَمْ يَذْكُرْ لَهُ أَجَلًا فَإِنَّ الْقِيَاسَ يَقْتَضِي أَنْ لَا يَجُوزَ لِأَلَّةِ بَيْعِ الْمَعْلُومِ وَلَكِنَّا تَرَكْنَاهُ وَاسْتِخْسَانًا جَوَازُهُ
بِالْإِجْمَاعِ لِيَتَعَامَلَ النَّاسُ فِيهِ وَإِنْ ذَكَرَ لَهُ أَجَلًا يَكُونُ سَلَامًا۔

ترجمہ..... اور پہلی تین قسموں کو ثابت کرنے اور انکی نفی کرنے کیلئے تعلیل باطل ہے۔ یعنی ابتداء قیاس کے ذریعے کسی سبب یا شرط یا حکم کو ثابت کرنا باطل ہے اور اسی طرح انکی نفی کرنا بھی باطل ہے۔ کیونکہ بندے کو کوئی اختیار اور حق نہیں ہے ان امور کی نفی یا اثبات کا۔ یہ کام تو شارع ہی کا ہے۔ البتہ اگر کوئی سبب یا شرط یا حکم نص یا اجماع سے ثابت ہو اور ہم اس کو دوسرے محل کی طرف متعدی کرنا چاہیں تو اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ حکم کے معاملہ میں ایسا کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ کیونکہ قیاس کو تو اسی لئے وضع کیا گیا ہے باقی رہا سبب اور شرط (کو متعدی کرنا) سو یہ اکثر علماء اصول کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ مثلاً جب ہم لواطت کو زنا پر قیاس کریں سبب حد ہونے میں اس وصف کی وجہ سے جو زنا اور لواطت میں مشترک ہے تاکہ لواطت کو بھی سبب حد قرار دینا ممکن ہو تو اس طرح کا قیاس کرنا فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہو گا نہ کہ اکثر علماء کے نزدیک، پس اگر مصنف رحمہ اللہ فخر الاسلام رحمہ اللہ کے تابع ہوں جیسا کہ ظاہر ہے تو تعلیل کے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تعلیل ابتداء باطل ہے تعدیہ باطل نہیں ہے، ورنہ تعلیل کے باطل ہونے سے مراد مطلقاً باطل ہونا ہے ابتداء بھی اور تعدیہ بھی۔ تو اب صرف چوتھی قسم باقی رہ گئی ہے یعنی تعلیل کے فوائد میں سے باقی نہ رہا مگر (حکم کو) ایسے محل کی طرف متعدی کرنا کہ جس کے بارے میں نص موجود نہ ہو اور چونکہ یہ تعدیہ کبھی قیاس جلی کے طریقے پر ہوتا ہے اور کبھی استحسان کے طرز پر ہوتا ہے۔ اور استحسان اس دلیل کو کہتے ہیں کہ جو قیاس جلی کے معارض ہوتی ہے۔ اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے استحسان کے بیان کرنے کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے ﴿اور استحسان اثر، اجماع، ضرورت اور قیاس خفی کی وجہ سے ہوتا ہے﴾ یعنی قیاس جلی ایک بات کا تقاضا کرے اور اثر یا اجماع یا ضرورت یا قیاس خفی اس بات کی ضد کا تقاضا کرے تو اس وقت قیاس (جلی) پر عمل کرنے کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اور استحسان کی طرف رجوع کیا جائے گا چنانچہ مصنف رحمہ اللہ ہر ایک کی نظیر پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں ﴿جیسے کہ بیع سلم﴾ یہ استحسان بالاثار کی مثال ہے کہ قیاس (جلی) بیع سلم کے جواز کا انکار کرتا ہے۔ اسلئے کہ بیع سلم معدوم کی بیع ہے لیکن ہم نے اثر کی وجہ سے اس بیع کو جائز قرار دیا اور وہ اثر آپ رحمہ اللہ کا یہ فرمان ہے کہ تم میں سے جو شخص بیع سلم کرنا چاہے تو وہ سلم کرے کیل معلوم، وزن معلوم، مدت معلوم تک معلوم ہو) ﴿اور فرمائش پر کوئی چیز نہ دے﴾ یہ مثال ہے استحسان کی بالا اجماع اور استحسان یہ ہے کہ ایک شخص کسی آدمی کو حکم دے کہ وہ مثلاً اتنی قیمت پر اس کے لیے موزے بیٹے اور موزے کی صفت کا ذکر اور ناپ بتا دے لیکن وقت کا ذکر نہ کرے۔ پس قیاس جلی تقاضا کرتا ہے کہ اس طرح کا معاملہ درست نہ ہو کیونکہ یہ بیع معدوم ہے۔ لیکن ہم نے قیاس کو چھوڑا اور اس کے جائز کا استحسان کیا (اس کے جواز کو اچھا سمجھا)۔ لوگوں کے اس طرح معاملہ کرنے

میں اجماع کی وجہ سے اور اگر اس طرح کے معاملہ کے لیے مدت کا ذکر کر دے تو یہ صحیح مسلم بن جائے گا۔

﴿والتعلیل للآقسام الثلاثة الأولى﴾ پہلی تین غرضوں کو ثابت کرنے یا ان کی نفی کے لئے تعلیل و قیاس کرنا باطل ہے مطلب یہ ہے کہ ابتداء رائے اور قیاس کے ذریعے کسی حکم کی علت یا اس کی شرط یا کسی حکم شرعی کو ثابت کرنا یا ان کی نفی کرنا باطل ہے۔ اس لئے کہ ان امور کے اثبات اور نفی کا اختیار کسی بندے کو نہیں ہے۔ بلکہ یہ کام تو شارع کا ہے کیونکہ اثبات و نفی اور شریعت مقرر کرنا بندوں کا کام نہیں ہے اس لئے ابتداء رائے کے ذریعے کسی حکم کی علت یا شرط یا کوئی حکم شرعی ثابت کرنا یا ان کی نفی کرنا درست نہیں ہے۔

﴿اما لو ثبت﴾ ہاں البتہ اگر کسی حکم کی علت یا شرط یا حکم شرعی نص یا اجماع سے ثابت ہو اور ہم قیاس کے ذریعے کسی دوسری چیز کی طرف اس کو متعدی کرنا چاہیں تو یہ جائز ہے یا نہیں ہے۔ تو قیاس کے ذریعے حکم کو دوسری چیز کی طرف متعدی کرنا تو بالاتفاق جائز ہے اس لئے کہ قیاس وضع ہی اس لئے کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعے حکم کو دوسری چیز کی طرف متعدی کیا جائے۔ باقی رہا علت اور شرط تو قیاس کے ذریعے علت اور شرط کو دوسری چیز کی طرف متعدی کرنا جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ اور قاضی ابو زید دیوبند کے نزدیک جائز ہے مثلاً زنا کا سبب حد ہونا نص سے ثابت ہے۔ اور لواطت اور زنا کے درمیان ایک وصف مشترک ہے کہ زنا کہتے ہیں۔

﴿سفع ماء محرم فی محل مشتهی محرم﴾ حرام پانی کو قابل شہوت حرام محل میں بہانا اور یہ معنی لواطت میں بھی پایا جاتا ہے۔ تو آیا ہم لواطت کو زنا پر قیاس کر کے لواطت کو سبب حد قرار دے سکتے ہیں یا نہیں جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے قاضی ابو زید دیوبند اور فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔

﴿فان كان المصنف تابعاً﴾ پس اگر مصنف رحمہ اللہ اس مسئلے میں فخر الاسلام رحمہ اللہ کے تابع ہوں اور بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے تو متن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ سبب، شرط اور حکم کو رائے کے ذریعے ابتداء ثابت کرنا تو باطل ہے لیکن کسی دوسری سے متعدی کر کے ثابت کرنا باطل نہیں ہے بلکہ جائز ہے اور اگر مصنف رحمہ اللہ جمہور کے تابع ہوں تو پھر متن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ رائے کے ذریعے سبب اور شرط کو ابتداء ثابت کرنا بھی باطل ہے اور متعدی کر کے ثابت کرنا بھی باطل ہے۔

﴿فلم یبق الا الواح﴾ جب تعلیل کے فوائد میں سے پہلے تین فوائد درست نہیں ہیں۔ پھر ایک ہی فائدہ تعدیہ رہ گیا کہ تعلیل و قیاس کے ذریعے حکم کو ایسے محل کی طرف متعدی کیا جائے جس میں کوئی نص و اجماع وغیرہ کوئی ایسی دلیل وارد نہ ہوئی ہو جو قیاس سے بڑھ کر ہو۔

﴿ولما كان هذا تارة﴾ اگلی عبارت کا ماقبل کے ساتھ ربط بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا حکم کو متعدی کرنا چونکہ کبھی تو قیاس جلی کے طور پر ہوتا ہے اور کبھی قیاس غفی کے طور پر ہوتا ہے جس کا دوسرا نام استحسان ہے۔ اس لئے مصنف رحمہ اللہ یہاں سے استحسان کی بحث شروع کر رہے ہیں۔

﴿استحسان کی لغوی تعریف﴾ یہ حسن سے باب استعمال ہے کسی چیز کو حسن (اچھا) جاننا، پسند کرنا، ترجیح دینا۔ متبادل چیزوں میں سے کسی کو پسندیدہ قرار دینا۔

﴿هو الدلیل الذی﴾ استحسان کی اصطلاحی تعریف۔ استحسان اس دلیل کو کہتے ہیں جو قیاس جلی کے معارض ہو یعنی قیاس جلی سے

ایک حکم ثابت ہو رہا ہے اور امتحان سے ایسا حکم ثابت ہو رہا ہو جو اس کی ضد ہو اور قیاس جلی کے معارض چار دلیلیں ہوتی ہیں ① کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ جس کو مصنف علیہ السلام نے اثر سے تعبیر کیا ہے ② اجماع ③ ضرورت ④ قیاس خفی۔ اگر قیاس جلی کے معارض اثر یعنی کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ ہو تو اس کا نام امتحان بالا اثر رکھا جاتا ہے۔ اور اگر قیاس جلی کے معارض اجماع ہو تو اس کا نام امتحان بالا اجماع رکھا جاتا ہے اور اگر قیاس جلی کے معارض قیاس خفی ہو تو اس کا نام امتحان بالقیاس الخفی ہے۔ امتحان بالا اثر کا مطلب یہ ہے کہ قیاس جلی ایک حکم کا تقاضا کرتا ہو اور اثر (یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ) اس حکم کی ضد کا تقاضا کرتا ہو اور امتحان بالا اجماع کا مطلب یہ ہے کہ قیاس جلی ایک حکم کا تقاضا کرتا ہو اور اجماع اس حکم کی ضد کا تقاضا کرتا ہو یاد رہے کہ یہاں اجماع سے اصطلاحی اجماع مراد نہیں ہے بلکہ اجماع لغوی مراد ہے یعنی کسی امر پر اتفاق کرنا خواہ یہ مجتہدین کا ہو، عوام و خواص سب کا اسے عرف، عادت اور تعامل کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔

امتحان بالضرورت کا مطلب یہ ہے کہ قیاس جلی ایک حکم کا تقاضا کرتا ہو اور ضرورت اس حکم کی ضد کا تقاضا کرتی ہو ان تینوں صورتوں میں قیاس جلی کو چھوڑ دیا جائے گا اور امتحان پر عمل کیا جائے گا۔ اور امتحان بالقیاس الخفی کا مطلب یہ ہے کہ قیاس جلی ایک حکم کا تقاضا کرتا ہو اور قیاس خفی اس حکم کی ضد کا تقاضا کرتا ہو۔ پس امتحان کی یہ چار صورتیں ہوں گی۔

﴿وَمَا يَسْلُمُ﴾ امتحان بالا اثر کی مثال بیان کر رہے ہیں۔ بیع سلم جائز ہے یا نہیں قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم جائز نہیں ہے اور اثر کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم جائز ہے وجہ قیاس یہ ہے کہ بیع سلم میں بیع معدوم ہوتی ہے لہذا بیع سلم بیع المعدوم ہوئی اور بیع المعدوم جائز نہیں ہوتی اس لئے کہ عقد بیع کے لئے بیع کا موجود ہونا ضروری ہوتا ہے۔ لہذا بیع سلم جائز نہیں ہے اور اثر کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم جائز ہے اور وہ اثر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان ہے ﴿مَنْ اسْلَمَ مِنْكُمْ فَلْيَسْلَمْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوزنٍ مَعْلُومٍ﴾ (رواہ البخاری فی السلم باب السلم فی کیل معلوم و مسلم فی المساقاة فی السلم والترمذی فی البیوع باب ما جاء فی السلف فی الطعام والتمر و ابو داؤد فی الاجارة باب فی السلف و ابن ماجہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما) تم میں سے جو بیع سلم کرے تو بیع سلم کرے اس شرط کے ساتھ کہ بیع کا کیل اور وزن معلوم ہو اور مدت بھی معلوم ہو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بیع سلم جائز ہے پس ہم نے اس اثر کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور امتحاناً بیع سلم کو جائز قرار دیا۔

﴿وَالاستصناع﴾ امتحان بالا اجماع کی مثال بیان کر رہے ہیں۔ استصناع آرڈر پر کوئی چیز بنوانے کو کہتے ہیں مثلاً کوئی آدمی موچی سے کہے کہ تم میرے لئے اتنے پیسوں میں ایک موزہ ہی کرو اور وہ اس موزے کی صفت بیان کر دے اور مقدار یعنی پیمائش اور ناپ بھی بیان کر دے لیکن اس کی مدت بیان نہ کرے۔

بہر حال استصناع جائز ہے یا نہیں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ استصناع جائز نہیں ہے اور اجماع کا تقاضا یہ ہے کہ استصناع جائز ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ استصناع میں بیع معدوم ہوتی ہے اس لئے استصناع بیع المعدوم ہوئی اور بیع المعدوم جائز نہیں ہوتی اس لئے کہ عقد بیع میں بیع کا موجود ہونا ضروری ہے لہذا استصناع جائز نہیں ہے اور اجماع کا تقاضا یہ ہے کہ استصناع جائز ہے۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر آج تک لوگ استصناع پر عمل کرتے آرہے ہیں نہ آپ ﷺ نے اس پر نکیر فرمائی اور نہ کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے اور نہ کسی فقیہ علیہ السلام اور محدث علیہ السلام نے۔ پس استصناع کے جائز ہونے پر لوگوں کا اجماع ہوا اس لئے استصناع جائز ہونا چاہئے پس ہم نے اجماع کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور امتحاناً استصناع کو جائز قرار دیا۔

﴿وان ذکر له اجلا﴾ شارح ^{بکسر} فرماتے ہیں کہ اصنع کی تعریف میں مدت ذکر نہ کرنے کی قیاس لئے لگائی ہے کہ اگر مدت ذکر کر دی تو وہ صحیح مسلم بن جائے گی۔

وَتَطْهِيرِ الْأَوَالِي مِثَالٌ لِلِاسْتِحْسَانِ بِالضَّرُورَةِ فَإِنَّ الْقِيَاسَ يَقْتَضِي عَدَمَ تَطْهِرِهَا إِذَا تَنَجَّسَتْ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ عَصْرَهَا حَتَّى تَخْرُجَ مِنْهَا النَّجَاسَةُ لِكُنَّا اسْتَحْسَنًا فِي تَطْهِيرِهَا لِضَرُورَةِ الْإِبْتِلَاءِ بِهَا وَالْخَرَجِ فِي تَنْجِيسِهَا وَطَهَارَةِ سُورِ سَبَاحِ الطَّيْرِ مِثَالٌ لِلِاسْتِحْسَانِ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ فَإِنَّ الْقِيَاسَ الْجَلِيَّ يَقْتَضِي نَجَاسَتَهُ لِأَنَّهُ لَحْمٌ حَرَامٌ وَالسُّورُ مُتَوَلَّدٌ مِنْهُ كَسُورِ سَبَاحِ الْبَهَائِمِ لِكُنَّا اسْتَحْسَنًا لِطَهَارَتِهِ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ وَهُوَ أَنَّهُ إِنَّمَا تَأْكُلُ بِالْبَنْقَارِ وَهُوَ عَظْمٌ طَاهِرٌ مِنَ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ بِخِلَافِ سَبَاحِ الْبَهَائِمِ لِأَنَّهَا تَأْكُلُ بِلِسَانِهَا فَيَخْتَلِطُ لِعَائِبِهَا النَّجَسُ بِالنَّجَسِ لَمْ يَخْفَاءَ أَنَّ الْأَقْسَامَ الثَّلَاثَةَ الْأَوَّلَ مُقَدَّمَةً عَلَى الْقِيَاسِ وَإِنَّمَا الْأَشْتِيَاءُ فِي تَقْدِيمِ الْقِيَاسِ الْجَلِيِّ عَلَى الْخَفِيِّ وَبِالْعَكْسِ فَإِذَا أَنْ يُبَيِّنَ ضَابِطَةً لِيُعْلَمَ بِهَا تَقْدِيمُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ فَقَالَ وَلَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِآثَرِهَا لَا يَدُورُ أَهْلِهَا كَمَا تَقُولُهُ الشَّائِعِيَّةُ مِنْ أَهْلِ الطَّرِيقِ قَدَّمْنَا عَلَى الْقِيَاسِ الْإِسْتِحْسَانِ الَّذِي هُوَ قِيَاسُ خَفِيِّ إِذَا قَوِيَ آثَرُهُ لِأَنَّ الْمَدَارَ عَلَى قُوَّةِ التَّأْيِيرِ وَضَعْفِهِ لَا عَلَى الظُّهُورِ وَالْخِفَاءِ فَإِنَّ الدُّنْيَا ظَاهِرَةٌ وَالْعَقْلُ بَاطِنٌ لِكُنْهَاسِ تَرَجَّحَتْ عَلَى الدُّنْيَا بِقُوَّةِ آثَرِهَا مِنْ حَيْثُ الدَّوَامِ وَالصَّفَاءِ وَامْتِلَئَتْ كَثِيرَةً مِنْهَا سُورُ سَبَاحِ الطَّيْرِ الْمَذْكُورُ إِنْفَاءً فَإِنَّ الْإِسْتِحْسَانِ فِيهِ قُوَّةُ الْآثَرِ وَلِذَا يُقَدَّمُ عَلَى الْقِيَاسِ كَمَا خَرَّطَ وَفِي هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْعَمَلَ بِالِاسْتِحْسَانِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنَ الْحُجَجِ الْأَرْبَعَةِ بَلْ هُوَ تَوْعُّدٌ أَقْوَى لِلْقِيَاسِ فَلَا طَعْنَ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ رحمہ اللہ فِي أَنَّهُ يَعْمَلُ بِمَا سَوَى الْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ وَقَدَّمْنَا الْقِيَاسَ لِصِحَّةِ آثَرِهِ الْبَاطِنِ عَلَى الْإِسْتِحْسَانِ الَّذِي ظَهَرَ آثَرُهُ وَخَفِيَ فَسَادُهُ كَمَا إِذَا تَلَا آيَةَ السُّجْدَةِ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّهُ يَرْكَعُ بِهَا قِيَاسًا وَفِي الْإِسْتِحْسَانِ لَا يُجَرِّئُهُ الْأَصْلُ فِي هَذَا أَنَّهُ إِنْ قَرَأَ آيَةَ السُّجْدَةِ يَسْجُدُ لَهَا لَمْ يَقُومْ فَيَقْرَأْ مَا بَقِيَ وَيَرْكَعُ إِذَا جَاءَ أَوَّلُ الرُّكُوعِ وَإِنْ رَكَعَ فِي مَوْضِعِ آيَةِ السُّجْدَةِ وَتَوَيَّ التَّنَاضُلَ بَيْنَ رُكُوعِ الصَّلَاةِ وَسُجْدَةِ التَّلَاوةِ كَمَا هُوَ الْمَعْرُوفُ بَيْنَ الْخُفَاطِ يَجُوزُ قِيَاسًا لَا اسْتِحْسَانًا وَجْهٌ الْقِيَاسُ أَنَّ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ مُتَشَابِهَانِ فِي الْخُضُوعِ وَلِهَذَا أُطْلِقَ الرُّكُوعُ عَلَى السُّجُودِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَخَرَّارِكَا وَآتَابَ وَجْهَ الْإِسْتِحْسَانِ أَنَا أَمَرْنَا بِالسُّجُودِ وَهُوَ غَايَةُ التَّعْظِيمِ وَالرُّكُوعُ دُونُهُ وَلِهَذَا لَا يَتَوَبَّعُهُ فِي الصَّلَاةِ فَكَذَا فِي سُجْدَةِ التَّلَاوةِ فَهَذَا الْإِسْتِحْسَانُ ظَاهِرٌ آثَرُهُ وَلَكِنْ خَفِيَ فَسَادُهُ وَهُوَ أَنَّ السُّجُودَ فِي التَّلَاوةِ لَمْ يُشْرَعْ قُرْبَةً مَقْصُودَةً بِنَفْسِهَا وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ التَّوَاضُّعُ وَ

الرُّكُوعُ فِي الصَّلَاةِ يَعْمَلُ هَذَا الْعَمَلُ لَا خَارِجَهَا فَلِهَذَا لَمْ نَعْمَلْ بِهِ بَلْ عَمَلْنَا بِالْقِيَاسِ الْمُسْتَبْرَهِ
صِحَّتُهُ وَقُلْنَا بِجَوْرِ إِقَامَةِ الرُّكُوعِ مَقَامَ سُجُودِ التَّلَاوَةِ بِغَلَابِ الصَّلَاةِ فَإِنَّ الرُّكُوعَ فِيهَا مَقْصُودٌ عَلَى
جِدَّةٍ وَالسُّجُودَ عَلَى جِدَّةٍ فَلَا يَتُوبُ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ۔

ترجمہ: اور برتنوں کو پاک کرنا یہ مثال ہے استحسان بالضرورة کی کہ قیاس برتنوں کے پاک نہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے جب وہ
ناپاک ہو جائیں کیونکہ نچوڑنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن برتنوں میں ابتلاء کی ضرورت اور نجس شمار کرنے میں غلطی کی وجہ سے ہم نے ان کو پاک
قرار دینے میں استحسان کیا۔ اور شکاری پرندوں کے جموٹے کا پاک ہونا یہ استحسان بالقیاس الخفی کی مثال ہے۔ کہ قیاس جلی تقاضا کرتا
ہے کہ شکاری پرندوں کے جموٹے کے ناپاک ہونے کا کیونکہ انکا گوشت حرام ہے اور جموٹا گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسے چرنے
پھاڑنے والے درندوں کا جموٹا (ناپاک ہے) لیکن ہم نے قیاس خفی کی وجہ سے انکے جموٹے کے پاک ہونے کا استحسان کیا وہ قیاس یہ
ہے کہ شکاری پرندے چونچ سے کھاتے پیتے ہیں۔ اور چونچ ایک ہڈی ہے جو زندہ مردہ تمام جانوروں کی پاک ہے۔ بخلاف شکاری
درندوں کے کہ وہ اپنی زبان کی مدد سے کھاتے پیتے ہیں اس لئے ناپاک لعاب پانی کے ساتھ مل جائے گا پھر یہ بات غلطی نہیں ہے کہ
(استحسان کی) کی پہلی تین قسمیں قیاس جلی پر ہیں البتہ قیاس خفی کو قیاس جلی پر مقدم کرنے اور اسکے برعکس میں اشتباہ ہے۔ اس لئے
مصنف رحمہ اللہ نے چاہا کہ وہ ایک ضابطہ بتائیں تاکہ اس سے ایک کا دوسرے پر مقدم کرنا معلوم ہو جائے چنانچہ فرمایا ﴿اور ہمارے نزدیک
چونکہ علت اپنی تاثیر کی وجہ سے علت بنتی ہے﴾ نہ کہ اپنے دوران کی وجہ سے جیسے کہ اہل طرد شوافع کہتے ہیں ﴿اس لیے ہم نے قیاس جلی پر
اس استحسان کو مقدم کیا جو قیاس خفی ہے، جس وقت کہ استحسان کا اثر قوی ہو﴾ کیونکہ دار و مدار تاثیر کے قوی اور ضعیف ہونے پر ہے نہ کہ
تاثیر کے ظاہر اور مخفی ہونے پر اس لیے کہ دنیا ظاہر ہے اور آخرت مخفی ہے لیکن آخرت کو دنیا پر ترجیح حاصل ہے آخرت کے اثر (حیات
ابدی) کے قوی ہونے کی وجہ سے دوام اور پاک صاف ہونے کے لحاظ سے اور استحسان کو قیاس پر مقدم کرنے کی مثالیں بہت زیادہ ہیں
جن میں سے ایک شکاری پرندوں کا جموٹا ہے جو ابھی ذکر کیا گیا ہے کیونکہ استحسان کا اثر اس میں قوی ہے اسی وجہ سے قیاس پر استحسان
کو مقدم کیا جائے گا ترجیح دی جاتی ہے جیسے کہ میں تحریر کر چکا ہوں اور استحسان کو قیاس خفی کہنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ
استحسان پر عمل کرنا دلائل اربعہ سے خارج نہیں ہے بلکہ یہ بھی قیاس کی ایک اقویٰ نوع ہے لہذا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر یہ طعن نہیں کیا جاسکتا کہ
وہ دلائل اربعہ کے علاوہ کسی اور دلیل پر عمل کرتے ہیں سے خارج نہیں ہے ﴿اور ہم نے قیاس کو مقدم کیا اسکے باطنی اثر کے صحیح ہونے کی
وجہ سے اس استحسان پر کہ جس کا اثر ظاہر ہو اور اس کا فساد پوشیدہ ہو جیسے کہ کوئی شخص جب نماز میں آیت سجدہ پڑھے تو وہ قیاساً رکوع سے اس
کو اداء کر سکتا ہے اور استحساناً یہ اس کو کفایت نہیں کرے گا﴾ اس بارے میں اصل حکم تو یہ ہے کہ جب کوئی شخص سجدہ کی آیت پڑھے تو اس کی
ادائیگی کے لئے سجدہ کرے پھر کھڑا ہو جائے اور جتنی قراءت رہتی ہو وہ کرے اور جب رکوع کا وقت آئے تو رکوع کرے اور اگر اس نے
آیت سجدہ کی جگہ رکوع کر لیا اور نماز کے رکوع اور سجدہ تلاوت دونوں کے درمیان تداعل کی نیت کر لی جیسے کہ حفاظ کے ہاں مشہور ہے۔ تو
قیاساً یہ جائز ہے اور استحساناً جائز نہیں ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ یہ دونوں خضوع (کے حصول) میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں
اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان (اور حضرت داؤد علیہ السلام خدا کے سامنے جھک پڑے اور اسکی طرف رجوع ہوئے) میں سجدہ پر رکوع کا
اطلاق فرمایا گیا اور وجہ استحسان یہ ہے کہ ہمیں تو سجدہ کرنے کا حکم کیا گیا ہے اور سجدہ تعظیم کے انتہائی درجہ پر ہے اور رکوع تعظیم میں سجدہ سے
کم ہے۔ اور اسی وجہ سے نماز میں رکوع سجدہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتا اسی طرح رکوع سجدہ تلاوت کا نائب بھی نہیں بن سکتا پس اس

استحسان کا اثر ظاہر ہے لیکن اس نماز میں فساد چھپا ہوا ہے اور وہ فساد مخفی یہ ہے کہ سجدہ تلاوت بذات خود عبادت مقصودہ بن کر شروع نہیں ہوا ہے بلکہ مقصود تو واضح واکساری ہے اور نماز کا رکوع یہ کام کر دیتا ہے نہ کہ نماز سے باہر (کارکوع) اسی وجہ سے ہم نے استحسان پر عمل نہیں کیا بلکہ اس قیاس پر عمل کیا کہ جس کی صحت مخفی ہے اور ہم نے کہا کہ رکوع کو سجدہ تلاوت کے قائم مقام کرنا جائز ہے بخلاف نماز کہ نماز میں رکوع علیحدہ طور پر مقصود ہے اور سجدہ علیحدہ طور پر۔ لہذا ان میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

تشریح: ﴿و تظہیر الاوانی﴾ استحسان بالضرورة کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ برتن جب ایک بار ناپاک ہو جائیں تو اس کے بعد پانی بہانے سے وہ پاک ہو سکتے ہیں یا نہیں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ برتن جب ایک بار ناپاک ہو جائیں تو پانی کے ساتھ دوبارہ پاک نہیں ہو سکتے۔ اور ضرورت کا تقاضا یہ ہے کہ جب برتن ایک بار ناپاک ہو جائیں تو دوبارہ پانی بہانے سے پاک ہو جانے چاہئیں، وجہ قیاس یہ ہے کہ برتن جب ایک بار ناپاک ہو گیا تو ناپاکی اس کے مساموں میں چلی گئی، اس کے بعد جب اس پر پانی ڈالا جائے گا تو وہ پانی ناپاک برتن سے ملنے کی وجہ سے ناپاک ہو جائے گا اور ناپاک چیز تو کسی چیز کو پاک نہیں کر سکتی اور برتن کو کپڑے کی طرح نچوڑنا بھی ممکن نہیں ہے کہ اس کے اندر سے ناپاک پانی نکال لیا جائے اس لئے برتن کو پاک کرنا ممکن نہیں ہے۔

اور ضرورت کا تقاضا یہ ہے کہ پانی بہانے سے برتن پاک ہو جائیں گے اس لئے کہ برتنوں کے پاک ہونے میں ابتلاء عام ہے اور پھر برتن کو اگر ہمیشہ ناپاک ہی شمار کریں تو اس میں حرج اور تنگی ہے اور ارشاد خداوندی ہے ”و ما جعل علیکم فی الدین من حرج“ اور دوسری جگہ ارشاد ہے ”یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر“ پس ابتلاء عام کی ضرورت کی وجہ سے اور ناپاک شمار کرنے میں حرج لازم آنے کی وجہ سے ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا اور استحسانا کہہ دیا کہ پانی بہانے سے برتن پاک ہو جائیں گے۔

﴿وطہارۃ سور سباع الطیر﴾: یہ استحسان بالقیاس لفظی کی مثال ہے کہ شکاری پرندوں مثلاً باز اور شکرہ کا جھوٹا پاک ہے یا ناپاک ہے قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا جھوٹا ناپاک ہے اور قیاس خفی کا تقاضا ہے کہ ان کا جھوٹا پاک ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ جھوٹا بنتا ہے پانی میں لعاب ملنے سے اور لعاب پیدا ہوتا ہے گوشت سے اور ان کا گوشت حرام ہے۔ لہذا ان کا لعاب ناپاک ہو اور پانی ناپاک چیز کے ساتھ ملنے کی وجہ سے ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے ان کا جھوٹا ناپاک ہے جیسا کہ شکاری درندوں مثلاً شیر اور بھیڑیے کا جھوٹا ناپاک ہے اور قیاس خفی کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا جھوٹا پاک ہے قیاس خفی کی وجہ یہ ہے کہ شکاری پرندے اپنی چونچ سے کھاتے پیتے ہیں اور چونچ تو ایک ہڈی ہے اور ہڈی خواہ زندہ کی ہو یا مردہ کی وہ پاک ہوتی ہے لہذا پانی کے ساتھ ان کی چونچ ملتی ہے جو کہ پاک ہے اور پانی پاک چیز سے ملنے کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوتا بلکہ پاک رہتا ہے لہذا ان کا جھوٹا پاک ہو گا ہم نے اس قیاس خفی کی وجہ سے قیاس جلی کو چھوڑ دیا اور استحسانا یہ کہا کہ شکاری پرندوں کا جھوٹا پاک ہے بخلاف شکاری درندوں کے کہ وہ اپنی زبان کی مدد سے کھاتے پیتے ہیں اور زبان پر نجس لعاب ہوتا ہے جو حرام گوشت سے بنتا ہے اس لئے ان کا ناپاک لعاب پانی کے ساتھ مل جاتا ہے اور ناپاک چیز کے ساتھ ملنے کی وجہ سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے شکاری درندوں کا جھوٹا ناپاک ہو گا اس مخفی فرق کی وجہ سے شکاری پرندوں کے جھوٹے اور شکاری درندوں کے جھوٹے کے حکم میں فرق کیا گیا ہے۔

﴿ثم لا یمسح ان الاقسام الثلاثۃ الاول﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ استحسان کی پہلی تین قسمیں (استحسان بالاثار، استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورة) قیاس پر مقدم اور اس سے راجح ہوتی ہیں لیکن اس بارے میں اشتباہ ہے کہ قیاس جلی مقدم ہوتا ہے استحسان بالقیاس لفظی پر یا استحسان بالقیاس لفظی مقدم ہوتا ہے قیاس جلی پر اس لئے مصنف رحمہ اللہ ایک ضابطہ بیان

کرنا چاہتے ہیں جس کے ذریعے معلوم ہو سکے کہ کہاں قیاس جلی کو مقدم کیا جائے گا اور کہاں استحسان بالقیاس لینی کو مقدم کیا جائے گا۔
 ﴿اولما صارت﴾ چنانچہ فرمایا چونکہ علت ہمارے نزدیک علت بنتی ہے حکم میں اپنی تاثیر کی وجہ سے یعنی علت کا دار و مدار اثر پر ہوتا ہے جیسا کہ پیچھے گذرا کہ وصف اگر مؤثر ہو تو علت ہوتا ہے اور وصف اگر مؤثر نہ ہو تو علت نہیں ہوتا اس لئے ترجیح کا دار و مدار بھی تاثیر پر ہوگا پس ضابطہ یہ ہے کہ جہاں استحسان کا اثر قوی اور قیاس جلی کا اثر ضعیف ہو وہاں استحسان مقدم ہوگا قیاس جلی پر اور جہاں قیاس کا اثر قوی اور استحسان کا اثر ضعیف ہو وہاں قیاس مقدم ہوگا استحسان پر کیونکہ اعتبار اثر کی قوت اور اس کی ضعف کا ہے۔ اس کے ظاہر اور مخفی ہونے کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات ایک چیز ظاہر ہوتی ہے مگر اس کا اثر ضعیف ہوتا ہے۔ اور بسا اوقات ایک چیز مخفی ہوتی ہے مگر اس کا اثر قوی ہوتا ہے۔ مثلاً دنیا ظاہر ہے مگر اس کا اثر (فنا ہونا اور رنج و الم سے بڑھنا) ضعیف ہے۔ اور آخرت مخفی ہے نظروں سے اوجھل ہے مگر اس کا اثر (حیات ابدی اور رنج و الم سے پاک و صاف ہونا) بہت قوی ہے لہذا آخرت کو مخفی ہونے کے باوجود دنیا پر ترجیح حاصل ہوگی اس لئے اعتبار اثر کے قوی اور ضعیف ہونے کا ہوگا پس جہاں استحسان کا اثر قوی اور قیاس کا اثر ضعیف ہو وہاں استحسان مقدم ہوگا قیاس جلی پر اگر چہ استحسان قیاس مخفی ہے اور قیاس قیاس جلی ہے اور جہاں قیاس کا باطنی اثر قوی ہو لیکن اس کے ظاہر میں فساد ہو یعنی اس کا ظاہری اثر ضعیف ہو وہاں قیاس کو ترجیح ہوگی اس استحسان پر جس کا ظاہری اثر قوی ہو مگر اس کے باطن میں فساد ہو۔

پہلی صورت کو تعبیر کرتے ہیں تقدیم الاستحسان علی القیاس سے اور دوسری صورت کو تعبیر کرتے ہیں تقدیم القیاس علی الاستحسان سے۔
 ﴿وامثله کثیرہ﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تقدیم الاستحسان علی القیاس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں ان میں سے ایک مثال وہ ہے جو ہم نے ابھی بیان کی شکاری پرندوں کے جھوٹے کے بارے میں کہ اس مثال میں استحسان کا اثر قوی ہے۔ اور قیاس کا اثر ضعیف ہے۔ استحسان کا اثر اس لئے قوی ہے کہ چونچ ایک پاک ہڈی ہے اور پاک چیز پانی میں ملنے کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے چونکہ وہاں استحسان کا اثر قوی ہے۔ اور قیاس کا اثر ضعیف ہے اس لئے ہم نے استحسان کو قیاس پر مقدم کیا۔

﴿وفی ہذا اشارۃ﴾ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اولہ شرعیہ چار ہیں ان میں سے ایک قیاس بھی ہے لہذا قیاس دلیل شرعی ہے لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کہیں قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کرتے ہیں اور استحسان تو دلیل شرعی نہیں ہے پس قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کرنا یہ دلیل شرعی کو چھوڑ کر غیر دلیل شرعی پر عمل کرنا ہے اور ایسا کرنا تو کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ استحسان قیاس سے ہٹ کر کوئی الگ چیز نہیں ہے بلکہ یہ قیاس ہی کی ایک اقویٰ قسم ہے کوئی الگ دلیل نہیں ہے لہذا قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کرنے سے دلیل شرعی کو چھوڑ کر غیر دلیل شرعی پر عمل کرنا لازم نہیں آتا، بلکہ یہ ایک دلیل شرعی کو چھوڑ کر اس سے اقویٰ دلیل شرعی پر عمل کرنا ہے۔

﴿کما اذا تلاۃ السجدة﴾ دوسری صورت تقدیم القیاس علی الاستحسان کی مثال بیان کر رہے ہیں یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی تو اس پر سجدہ تلاوت واجب ہو جائے گا اور سجدہ تلاوت کی ادائیگی کا اصل طریقہ یہ ہے کہ آیت سجدہ کی تلاوت کے بعد وہیں تلاوت کو روک کر سجدہ میں چلا جائے پھر کھڑا ہو کر بقیہ تلاوت پوری کر لے اور جب رکوع کا وقت آئے تو رکوع میں چلا جائے لیکن اگر وہ سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے لیے اور واجب سے بری ہونے کے لیے سجدہ کے بجائے رکوع میں اس کو ادا کرنا چاہے اور نماز کے رکوع اور سجدہ تلاوت میں تداعل کی نیت کرے کہ نماز کا رکوع بھی ادا ہو جائے اور سجدہ تلاوت بھی جیسا کہ حفاظ میں مشہور ہے۔ تو ایسا کرنا قیاساً جائز ہے اور استحساناً ناجائز ہے لیکن قیاس مقدم ہوگا استحسان پر لہذا رکوع میں سجدہ تلاوت ادا کرنا جائز ہوگا۔

قیاس اور استحسان دونوں کا ایک ظاہری اثر ہے اور دوسرا باطنی اثر ہے، قیاس کا ظاہری اثر اور قیاساً جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ خشوع و خضوع کے معنی میں ایک دوسرے کے قریب اور مشابہ ہیں کہ دونوں میں اللہ کے سامنے جھکتا ہے۔ اسی وجہ سے قرآن کریم میں سجدے پر لفظ رکوع کا اطلاق کیا گیا ہے چنانچہ حضرت داؤد علیہ السلام کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَحَرِّدْ رَاكِعًا وَابْتَغِ الْوَعْدَ﴾ اللہ تعالیٰ کے سامنے جھک پڑے رکوع کرتے ہوئے یعنی سجدہ کرتے ہوئے اور اس کی طرف رجوع کیا۔ خود رکوع زمین پر گرنا ہے یہ سجدے میں پایا جاتا ہے پس لفظ خود قرینہ ہے اس بات کا کہ رکوع سے مراد سجدہ ہے پس خشوع خضوع والی علت مشترکہ کی وجہ سے ہم رکوع کو قیاس کرتے ہیں سجدہ پر کہ جس طرح سجدہ سے سجدہ تلاوت ادا ہو جاتا ہے اسی طرح رکوع سے بھی سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا۔ یہ ہے قیاس کا ظاہری اثر۔

اور استحسان کا ظاہری اثر اور استحساناً ناجائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے ہمیں سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے لئے سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے رکوع کرنے کا حکم نہیں دیا۔ چنانچہ ایک جگہ ارشاد ہے ﴿فَاسْجُدْ وَاقْبُدْ﴾ دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿وَاسْجُدْ وَاقْبُدْ﴾ اور رکوع سجدے کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ان کی حقیقت مختلف ہے کیونکہ سجدہ نام ہے وضع الجبهة علی الارض (زمین پر پیشانی رکھنا) کا جو غایت تعظیم ہے یعنی اعلیٰ درجہ کی تعظیم ہے، جبکہ رکوع (جھکتا) میں تعظیم کم ہے جب دونوں کی حقیقت مختلف ہے تو سجدہ تلاوت سجدہ سے ادا ہوگا رکوع سے ادا نہیں ہوگا، اور اسی وجہ سے کہ ان کی حقیقت مختلف ہے، نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا اور جب نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا تو اس پر ہم قیاس کر کے کہتے ہیں کہ سجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہیں ہوگا۔ پس رکوع اور سجدے میں فرق ہونا اور رکوع کا غیر سجدہ ہونا اور ایک دوسرے کے لئے کافی نہ ہونا جو استحسان سے معلوم ہوا یہ استحسان کا ظاہری اثر ہے جو قوی ہے۔ اور رکوع اور سجدہ کا باہم مشابہ ہونا اور ایک دوسرے کے لئے کافی ہونا اور و خود راکعاً میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر کرنا یہ قیاس کا ظاہری اثر ہے جو کہ ضعیف ہے اس لئے کہ رکوع اور سجدہ دونوں میں فرق کا ہونا حقیقت ہے، پس استحسان میں رکوع اور سجدہ دونوں کے حقیقی معنی پر عمل ہو رہا ہے اور دونوں کا آپس میں مشابہ ہونا اور سجدہ پر رکوع کا لفظ بولنا یہ مجاز ہے اور حقیقت قوی ہوتی ہے مجاز کے مقابلے میں اس لئے استحسان کا ظاہری اثر قوی ہے اور قیاس کا ظاہری اثر ضعیف ہے۔ اور قیاس کا اثر ظاہری اس لیے بھی ضعیف ہے کہ اس میں رکوع اور سجدہ کی آپس میں جو مشابہت صورت یہ ہے اس سے استدلال کیا جا رہا ہے اور مشابہت صورت یہ ہے تو کوئی حکم شرعی ثابت نہیں ہوتا پھر چونکہ قوی کو ضعیف پر ترجیح ہوتی ہے، لہذا مناسب ہے کہ استحسان کو قیاس پر ترجیح دی جائے مگر ہم کہتے ہیں کہ اگرچہ استحسان کا ظاہری اثر قوی ہے لیکن قیاس کا باطنی اثر قوی ہے اور استحسان کا باطنی اثر ضعیف ہے۔ قیاس کا باطنی اثر یہ ہے کہ سجدہ تلاوت عبادت مقصودہ بن کر مشروع نہیں ہوا اسی وجہ سے اگر کوئی شخص سجدہ تلاوت کی نذر مانے تو یہ نذر درست نہیں ہوگی جیسا کہ اگر کوئی شخص وضو کی نذر مانے تو درست نہیں ہوتی کیونکہ وضو عبادت مقصودہ نہیں ہے یعنی جو چیز عبادت مقصودہ ہوتی ہے وہ نذر ماننے سے لازم ہو جاتی ہے اور جو عبادت غیر مقصودہ ہوتی ہے وہ نذر ماننے سے لازم نہیں ہوتی جیسے وضو عبادت غیر مقصودہ ہے اس لیے نذر ماننے سے لازم نہیں ہوتا، اور سجدہ تلاوت بھی نذر ماننے سے لازم نہیں ہوتا، پس سجدہ تلاوت کا نذر ماننے سے لازم نہ ہونا یہ دلیل ہے اس بات ہے کہ سجدہ تلاوت عبادت مقصودہ نہیں ہے، سجدہ تلاوت سے مقصود اس چیز کو بجالانا ہے جس میں تواضع ہو اور وہ عبادت ہو اور یہ مقصود جس طرح سجدہ سے حاصل ہو جاتا ہے ایسے ہی نماز کے رکوع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ نماز کے رکوع میں تواضع بھی ہے اور وہ عبادت بھی ہے۔ لہذا تواضع کی علت مشترکہ کی وجہ سے ہم رکوع کو قیاس کرتے ہیں سجدہ پر کہ جس طرح سجدہ سے سجدہ تلاوت ادا ہو جاتا ہے اسی طرح ہیبت تداعل رکوع سے بھی سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا یہ قیاس کا باطنی اثر ہے، یہ بات کہ سجدہ تلاوت سے مقصود خود سجدہ نہیں ہے

بلکہ تواضع مقصود ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک جگہ ارشاد ہے ”الم تر ان الله یسجد له من فی السموات الہیة“ یہ آیت سجدہ ہے اور اس میں سجدہ سے مراد وہ سجدہ نہیں ہے جو انسان کرتا ہے بلکہ سجدہ سے مراد تواضع ہے کیونکہ اس آیت میں سورج، چاند، ستاروں اور پہاڑوں کے سجدہ کرنے کا ذکر بھی ہے اور اسی طرح دوسری جگہ ارشاد ہے ”والله یسجد ما فی السموات الہیة“ یہ آیت سجدہ ہے اور اس میں بھی سجدہ سے مراد تواضع ہے اور استحسان کا باطنی اثر یہ ہے کہ ہم سجدہ تلاوت کو قیاس کرتے ہیں سجدہ صلاۃ پر کہ جس طرح سجدہ صلاۃ رکوع سے ادا نہیں ہوتا اسی طرح سجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہیں ہوگا۔

نیز ہم نماز کے رکوع کو قیاس کرتے ہیں نماز کے باہر کے رکوع پر کہ جس طرح نماز سے باہر کے رکوع سے سجدہ تلاوت ادا نہیں ہوتا اسی طرح نماز کے رکوع سے بھی سجدہ تلاوت ادا نہیں ہوگا۔ یہ استحسان کا باطنی اثر ہے جو ضعیف ہے کیونکہ اس اثر میں سجدہ تلاوت کو قیاس کیا گیا ہے سجدہ صلاۃ پر اور یہ قیاس درست نہیں ہے کہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ سجدہ صلاۃ عبادت مقصودہ ہے اور سجدہ تلاوت عبادت غیر مقصودہ ہے اور عبادت مقصودہ دوسری چیز سے ادا نہیں ہوتی جب کہ عبادت غیر مقصودہ دوسری چیز سے ادا ہو جاتی ہے اس لیے سجدہ تلاوت رکوع سے ادا ہو جائے گا لیکن سجدہ صلاۃ رکوع سے ادا نہیں ہوگا، نیز اس میں نماز کے رکوع کو قیاس کیا گیا ہے نماز سے باہر والے رکوع پر اور یہ قیاس بھی درست نہیں ہے کہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ نماز کا رکوع عبادت ہے اور نماز سے باہر کا رکوع عبادت نہیں ہے حالانکہ سجدہ تلاوت سے مقصود ایسی چیز کو بجالانا ہے جس میں تواضع ہو اور وہ عبادت بھی ہو پس اس وجہ سے نماز والے رکوع سے سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا اور نماز سے باہر والے رکوع سے ادا نہیں ہوگا، معلوم ہوا کہ استحسان کا باطنی اثر ضعیف ہے اور قیاس کا باطنی اثر قوی ہے اور جب قیاس کا باطنی اثر قوی ہو اور استحسان کا باطنی اثر ضعیف ہو تو ایسی صورت میں قیاس مقدم ہوتا ہے استحسان پر اس لئے یہاں قیاس کو مقدم کیا جائے گا استحسان پر اور رکوع سے سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا۔

لَمْ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ تَصِحُّ تَعْدِيَّتُهُ إِلَى غَيْرِهِ لِأَنَّهُ أَحَدُ الْقِيَاسَيْنِ غَايَتُهُ أَنَّهُ خَفِيٌّ يُقَابِلُ الْجَلِيَّ بِخِلَافِ الْأَقْسَامِ الْآخَرِ يَغْنَى مَا يَكُونُ بِالْأَثَرِ أَوْ الْإِجْمَاعِ أَوْ الضَّرُورَةِ لِأَنَّهَا مَعْدُولَةٌ عَنِ الْقِيَاسِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ لَا تَرَى أَنَّ الْإِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيعِ لَا يُوجِبُ يَوْمِينَ الْبَائِعِ قِيَاسًا وَ يُوجِبُهُ اسْتِحْسَانًا فَإِنَّهُ إِذَا اخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ بَدَوْنِ قَبْضِ الْمَبِيعِ بِأَنَّ قَالَ الْبَائِعُ بِعْتُهَا بِالْفَيْنِ وَقَالَ الْمُشْتَرِي اشْتَرَيْتُهَا بِأَلْفٍ فَالْقِيَاسُ أَنْ لَا يَحْلَفَ الْبَائِعُ لِأَنَّ الْمُشْتَرِي لَا يَدْعِي عَلَيْهِ شَيْئًا حَتَّى يَكُونَ هُوَ مُنْكَرًا فَيَنْبَغِي أَنْ يُسَلِّمَ الْمَبِيعَ إِلَى الْمُشْتَرِي وَ يُحْلِفَهُ عَلَى إِنْكَارِ الزِّيَادَةِ وَ لَكِنْ الْإِسْتِحْسَانُ أَنْ يَتَعَاقَلَا لِأَنَّ الْمُشْتَرِي يَدْعِي عَلَيْهِ وَجُوبَ تَسْلِيمِ الْمَبِيعِ عِنْدَ تَقْدِ الْآثَرِ وَالْبَائِعُ يُنْكَرُهُ وَ الْبَائِعُ يَدْعِي عَلَيْهِ زِيَادَةَ الثَّمَنِ وَ الْمُشْتَرِي يُنْكَرُهُ فَيَكُونَانِ مُدَّعِيَيْنِ مِنْ وَجْهِ وَ مُنْكَرَيْنِ مِنْ وَجْهِ فَيَجِبُ الْحَلْفُ عَلَيْهِمَا فَإِذَا تَعَالَقَا فَسَعَرُ الْقَاضِي الْبَيْعَ وَ هَذَا حُكْمُ أَيِّ تَعَالَقَهُمَا جَمِيعًا مِنْ حَيْثُ الْقِيَاسِ الْخَفِيِّ حُكْمُ مَعْقُولٍ يَتَعَلَّى إِلَى الْوَارِثَيْنِ بِأَنْ مَاتَ الْبَائِعُ وَ الْمُشْتَرِي جَمِيعًا وَ اخْتَلَفَ وَارِثَاهُمَا فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيعِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي قُلْنَا يَتَعَاقَلَانِ وَ يَفْسَعَرُ الْقَاضِي الْبَيْعَ كَمَا كَانَ هَذَا فِي الْمَوْرَثَيْنِ أَوْ الْإِجَارَةِ أَوْ يَتَعَلَّى حُكْمُ الْبَيْعِ إِلَى الْإِجَارَةِ بِأَنْ اخْتَلَفَ الْمَوْجِرُ وَ الْمُسْتَأْجِرُ فِي

مِقْدَارِ الْأَجْرَةِ قَبْلَ قَبْضِ الْمُسْتَأْجِرِ الدَّارَ يَتَخَالَفُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَتُفْسِدُ الْإِجَارَةُ لِذَلِكَ الْفُسْخَ وَ
عَقْدُ الْإِجَارَةِ يَحْتُمِلُ الْفُسْخَ قَائِمًا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ تَبْيِينُ الْبَائِعِ إِلَّا بِالْأَكْثَرِ فَلَمْ تَصِحَّ تَعْدِيلُهُ
بَعْنَى إِذَا اُخْتَلَفَ الْبَائِعُ وَالْمُسْتَشْتَرِي فِي مِقْدَارِ الثَّمَنِ بَعْدَ قَبْضِ الْمُسْتَشْتَرِي الْمَبِيعَةِ فَحَيْثُ كَانَ الْقِيَاسُ
مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ أَنْ يُخَالَفَ الْمُسْتَشْتَرِي فَقَطْ لِأَنَّهُ يُنْكَرُ زِيَادَةُ الثَّمَنِ الَّذِي يَدَّعِيهِ الْبَائِعُ وَلَا يَدَّعِي
عَلَى الْبَائِعِ شَيْئًا لِأَنَّ الْمَبِيعَةَ سَالِمَةٌ فِي يَدِهِ وَ لَكِنْ الْأَكْثَرُ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا اُخْتَلَفَ
الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ بَعَيْنِهَا تَخَالَفَا وَتَرَادَا يَفْتَضِي وَجُوبُ التَّخَالُفِ عَلَى كُلِّ حَالٍ لِأَنَّهُ مُطْلَقٌ
عَنْ قَبْضِ الْمَبِيعِ وَعَدَمِهِ فَلَمَّا كَانَ هَذَا غَيْرَ مَعْقُولٍ الْمَعْنَى فَلَا يَتَعَدَّى إِلَى الْوَارِثَيْنِ إِذَا اُخْتَلَفَا بَعْدَ
مَوْتِ الْمَوْرَثَيْنِ إِلَّا عِنْدَ مُحَمَّدٍ عليه السلام وَلَا إِلَى الْمُؤْجِرِ وَالْمُسْتَأْجِرِ إِذَا اُخْتَلَفَا بَعْدَ اسْتِيفَاءِ الْمُعْقُودِ
عَلَيْهِ عَلَى مَا عُرِفَ فِي الْفِقْهِ مُفَصَّلًا۔

ترجمہ: پھر وہ حکم جو قیاس خفی سے استحساناً ثابت ہوا اس کو اس کے غیر کی طرف متعدی کرنا درست ہے کہ اس لئے کہ استحسان بھی تو
دو قیاسوں میں سے ایک قیاس ہے زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ یہ قیاس خفی ہے جو قیاس جلی کے مقابل ہے بخلاف دوسری قسموں
کے یعنی وہ استحسان جو اثر یا اجماع یا ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے کیونکہ یہ پوری طرح قیاس کے مخالف ہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ بیع
پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن کے بارے میں اختلاف کرنا قیاساً بائع کی قسم کو واجب نہیں کرتا لیکن استحساناً واجب کرتا ہے یعنی جب بیع پر
قبضہ کیے بغیر بائع اور مشتری کا ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے بایں طور کہ بائع نے کہا ہو کہ میں نے یہ چیز دو ہزار درہم کے
بدلے بیچی ہے اور مشتری نے کہا ہو کہ میں نے ایک ہزار درہم کے بدلے میں اس کو خریدا ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بائع سے قسم نہ لی
جائے کیونکہ مشتری اس پر کسی چیز کا دعویٰ نہیں کر رہا کہ وہ اس کا منکر ہو پس مناسب یہ ہے کہ بائع بیع مشتری کے حوالے کر دے اور
زیادتی کے انکار کرنے پر مشتری سے قسم لے لے لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں قسم کھائیں اس لئے کہ مشتری بائع
پر اقل ثمن ادا کرنے کے وقت وجوبی طور پر بیع سپرد کرنے کا دعویٰ کر رہا ہے اور بائع اس کا منکر ہے اور بائع مشتری پر زیادتی ثمن کا دعویٰ
کر رہا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے، پس دونوں من وجہ مدعی ہیں اور من وجہ منکر ہیں، لہذا دونوں پر قسم کھانا واجب ہے اور جب دونوں
قسم کھالیں تو قاضی بیع کو صحیح کر دے گا اور یہ حکم ہے کہ یعنی قیاس خفی کی رو سے بائع اور مشتری دونوں قسم کھائیں اس لئے کہ مشتری بائع
کو جو وارثوں کی طرف متعدی ہو گا کہ بایں طور پر کہ بائع اور مشتری دونوں مر گئے اور بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن کی مقدار کے بارے
میں ان کے ورثاء کا اختلاف ہو اس طریقے پر جو ہم ابھی بیان کر آئے ہیں تو دونوں کے ورثاء قسم کھائیں گے اور قاضی بیع کو صحیح کرے
گا۔ جیسا کہ یہی حکم مورثین کے بارے میں تھا اور (یہ حکم) اجارہ کی طرف بھی متعدی ہو گا یعنی بیع کا حکم اجارہ کی طرف بھی متعدی
ہو گا بایں طور کہ مکان پر مستاجر کے قبضہ کرنے سے پہلے کرایہ پر دینے والے اور کرایہ پر لینے والے کا کرایہ کی مقدار کے بارے میں
اختلاف ہو گیا تو ان میں ہر ایک قسم کھائے گا اور ضرر کو دفع کرنے کی خاطر اجارہ کو صحیح کر دیا جائے گا کیونکہ عقد اجارہ صحیح کا احتمال رکھتا ہے
کہ بہر حال قبضہ کر لینے کے بعد سوبائع کی قسم واجب نہیں ہوئی مگر حدیث کی وجہ سے، اس وجہ سے اس حکم کو متعدی کرنا درست نہیں
ہے یعنی جب بائع اور مشتری کا مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہو بیع پر مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد تو اس وقت من کل وجہ

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صرف مشتری سے قسم لی جائے کیونکہ یہ اس زیادتی ثمن کا منکر ہے کہ بائع جس کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری بائع پر کسی چیز کا دعویٰ نہیں کر رہا کیونکہ بیع اس کے قبضہ میں صحیح سالم ہے لیکن حدیث جو کہ آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے (جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور سامان یعینہ موجود ہو تو دونوں حلف اٹھائیں اور (ایک دوسرے کی چیز) واپس کر دیں، تقاضا کرتی ہے ہر حال میں تحالف کے واجب ہونے کا کیونکہ یہ حدیث بیع پر قبضہ ہونے اور نہ ہونے سے مطلق ہے۔ پس چونکہ یہ حکم محل کے خلاف ہے۔ اس لیے یہ حکم وارثوں کی طرف متعدی نہیں ہوگا جب وہ اختلاف کریں مورثین کی موت کے بعد مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک (یہ حکم تحالف و رثاء کی طرف متعدی ہوگا) اور نہ (یہ حکم) موجر (کرایہ پر دینے والا) اور مستاجر (کرایہ پر لینے والا) کی طرف متعدی ہوگا، جب معقود علیہ وصول کرنے کے بعد ان کا اختلاف ہو جائے، جیسا کہ فقہ میں یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ پہچانا جا چکا ہے۔

تشریح: **ثم المستحسن** یہاں سے حکم متعدی اور غیر متعدی کا بیان ہے کہ استحسان کی چار اقسام میں سے کوئی قسم سے ثابت ہونے والا حکم متعدی ہوگا اور کوئی قسم سے ثابت ہونے والا حکم متعدی نہیں ہوگا چنانچہ جو حکم استحسان بالقیاس الٰہی سے ثابت ہو اس کو غیر کی طرف متعدی کرنا درست ہے یعنی علت مشترکہ کی وجہ سے غیر کو اس پر قیاس کرنا درست ہے۔ اس لئے کہ استحسان بھی قیاس کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ استحسان قیاس خفی ہے جو قیاس جلی کے مقابل ہے بہر حال استحسان قیاس کی ایک قسم ہے اور جب استحسان قیاس کی ایک قسم ہے تو اس سے ثابت ہونے والا حکم قیاس کی ایک قسم یعنی قیاس خفی کے موافق ہو اور جو حکم قیاس کے موافق ہو اس کو غیر کی طرف متعدی کرنا درست ہوتا ہے اس لئے جو حکم استحسان بالقیاس الٰہی سے ثابت ہو اس کو غیر کی طرف متعدی کرنا درست ہے لیکن وہ حکم استحسان بالاثار یا استحسان بالاجماع یا استحسان بالضرورة سے ثابت ہو اس کو غیر کی طرف متعدی کرنا درست نہیں ہے یعنی اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہیں ہے بلکہ وہ حکم اپنے مورد پر بند رہے گا اس لئے کہ وہ حکم من کل وجہ خلاف قیاس ہے۔ کیونکہ جو حکم استحسان بالاثار، یا استحسان بالاجماع یا استحسان بالضرورة سے ثابت ہو وہ قیاس جلی کے خلاف ہوتا ہے اور جو حکم خلاف قیاس ہو اس کو غیر کی طرف متعدی نہیں کیا جاتا، کیونکہ صحت قیاس کی دوسری شرط نہیں پائی جا رہی۔

الا توی یہاں سے وہ حکم جو استحسان بالقیاس الٰہی سے ثابت ہو غیر کی طرف اس کے متعدی ہونے کی مثال بیان کر رہے ہیں۔ مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں نے بیع کی اور مشتری نے ابھی تک بیع پر قبضہ نہیں کیا کہ دونوں کا ثمن کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو گیا مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے یہ چیز تم کو دو ہزار روپے کے بدلے میں بیچی ہے اور مشتری نے کہا کہ نہیں میں نے یہ چیز تم سے ایک ہزار روپے کے بدلے میں خریدی ہے۔ اور بینہ (گواہ) کسی کے پاس نہیں ہیں تو اب قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بائع سے قسم نہ لی جائے بلکہ صرف مشتری سے قسم لی جائے اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں سے قسم لی جائے۔

ولان المشتري لا يدعى عليه وجہ قیاس یہ ہے کہ بائع مشتری پر زیادتی ثمن کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور حدیث **البينة على المدعى واليمين على من انكر** کی وجہ سے منکر پر قسم آتی ہے لہذا مشتری پر قسم واجب ہوگی اور مشتری بائع پر کسی چیز کا دعویٰ نہیں کر رہا کہ وہ منکر ہو اور اس سے قسم لی جائے لہذا بائع سے قسم نہیں لینی چاہئے۔ بلکہ صرف مشتری سے زیادتی ثمن کے انکار پر قسم لینی چاہئے۔ اگر وہ قسم اٹھالے تو بیع اس کے حوالے کر دینی چاہئے۔

ولكن الاستحسان ان يتحالفا اور وجہ استحسان یہ ہے کہ جس طرح بائع مشتری پر زیادتی ثمن کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اسی طرح مشتری بھی بائع پر دعویٰ کر رہا ہے اس بات کا کہ ثمن اقل یعنی ایک ہزار روپے ادا کرنے کے وقت بائع پر بیع

میرے حوالے کرنا واجب ہے اور بائع اس کا منکر ہے۔ اور حدیث ﴿البیئة علی المدعی والیمین علی من انکر﴾ کی وجہ سے منکر پر قسم آتی ہے لہذا بائع پر قسم واجب ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ دونوں من وجہ مدعی ہیں اور من وجہ منکر ہیں لہذا دونوں سے قسم لی جائے گی اور جب دونوں قسم اٹھالیں تو قاضی ان کے درمیان بیع کو صحیح کر دے گا اور اگر دونوں قسم نہ اٹھائیں بلکہ صرف ایک قسم اٹھائے تو جو قسم اٹھائے اس کے حق میں اور دوسرے کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا اور یہ حکم (دونوں سے قسم لینا اور بیع کو صحیح کرنا) چونکہ استحسان بالقیاس الٹھی سے ثابت ہوا ہے اس لئے یہ غیر کی طرف متعدی ہو گا چنانچہ ہم نے کہا کہ بائع اور مشتری کی موت کے بعد اگر ان کے وارث اسی طرح اختلاف کریں (کہ بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن کی مقدار کے بارے میں ان کا اختلاف ہو جائے اور بینہ کسی کے پاس نہ ہوں) تو بائع اور مشتری والا حکم ان کے وارثوں کی طرف متعدی کیا جائے گا کہ دونوں سے قسم لی جائے گی اگر دونوں قسم اٹھالیں تو بیع صحیح کر دی جائے گی اسی طرح یہ بیع والا حکم (دونوں سے قسم لینا اور بیع صحیح کر دینا) متعدی ہو گا اجارہ کی طرف کہ اگر موجر (کرائے پر دینے والا) اور مستاجر (کرائے پر لینے والا) کا کرایہ کی مقدار میں اختلاف ہو اس وقت جب کہ مستاجر نے ابھی تک کرائے کے گھر پر قبضہ نہیں کیا تھا اور اس سے نفع حاصل نہیں کیا تھا، مثلاً موجر کہتا ہے کہ اجرت دو ہزار روپے ماہانہ ہے اور مستاجر کہتا ہے کہ ایک ہزار روپے ماہانہ ہے تو بیع والا حکم اجارہ کی طرف متعدی کیا جائے گا کہ دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اگر دونوں نے قسم اٹھالی تو قاضی اجارہ کو صحیح کرے گا اس لئے کہ جس طرح بیع صحیح کا احتمال رکھتی ہے اسی طرح اجارہ بھی نفع حاصل کئے جانے سے پہلے صحیح کا احتمال رکھتا ہے۔

﴿فاما بعد القبض﴾ وہ حکم جو استحسان بالاثار سے ثابت ہو غیر کی طرف اس کے متعدی نہ ہونے کی مثال بیان کر رہے ہیں۔ مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں نے بیع کی اور مشتری نے بیع پر قبضہ کیا اس کے بعد بائع اور مشتری کا ثمن کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ مثلاً بائع نے کہا میں نے یہ چیز تمہیں دو ہزار روپے میں بیچی ہے اور مشتری نے کہا نہیں بلکہ میں نے تم سے یہ چیز ایک ہزار روپے میں خریدی ہے تو اب قیاس جلی اور قیاس خفی دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ صرف مشتری سے قسم لی جائے بائع سے قسم نہ لی جائے اور استحسان بالاثار کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں سے قسم لی جائے۔

﴿لانه ینکر زیادة الثمن﴾ وجہ قیاس یہ ہے کہ بائع مشتری پر زیادتی ثمن کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور حدیث ﴿البیئة علی المدعی والیمین علی من انکر﴾ کی وجہ سے منکر پر قسم آتی ہے لہذا مشتری پر قسم واجب ہے اور بیع پر چونکہ مشتری نے قبضہ کر لیا ہے اس لئے وہ بائع پر یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ ثمن اقل ادا کرنے کے وقت بائع پر بیع میرے حوالے کرنا واجب ہے جب وہ یہ دعویٰ نہیں کر سکتا تو بائع منکر نہ ہوا اور اس پر قسم واجب نہ ہوئی پس ثابت ہوا کہ صرف مشتری سے قسم لی جائے گی۔

﴿ولکن الاثر و هو قوله علیہ السلام﴾ وجہ استحسان یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ﴿اذا اختلف المتبايعان و السلعة قائمة تعالفا و ترادا﴾ جب بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے اور سامان بعینہ موجود ہو تو دونوں قسمیں اٹھائیں اور ایک دوسرے کی چیز واپس کریں اس حدیث کے لفظ ترادا سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث اس صورت کے بارے میں ہے کہ جب مشتری بیع پر قبضہ کر چکا ہے کہ ایسی صورت میں دونوں سے قسم لی جائے گی اگر دونوں قسم اٹھالیں تو بیع صحیح کر دیا جائے گا اور چونکہ قیاس کے مقابلے میں استحسان بالاثار کو ترجیح ہوتی ہے اس لیے یہاں بائع اور مشتری دونوں سے قسم لی جائے گی، اگر دونوں قسم اٹھالیں تو بیع صحیح کر دیا جائے گا اور یہ حکم ﴿بیع پر قبضہ کرنے کے بعد اختلاف واقع ہونے کی صورت میں دونوں سے قسم لینا اور بیع صحیح کر دینا﴾ چونکہ خلاف قیاس استحسان بالاثار سے ثابت ہوا ہے اس لئے یہ غیر کی طرف متعدی نہیں ہو گا۔ کیونکہ جو چیز خود خلاف قیاس ہو اس پر دوسری چیز کو قیاس کیسے کیا جاسکتا ہے؟ لہذا بائع اور مشتری کی موت کے بعد ان کے وارث اگر اسی طرح اختلاف کریں ﴿کہ

مبیع پر قبضہ کے بعد دشمن کی مقدار کے بارے میں ان کا اختلاف ہو جائے اور بیعہ کسی کے پاس نہ ہوں ﴿تو یہ بائع اور مشتری والا حکم ان کی طرف متحدی نہیں کیا جائے گا چنانچہ دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ صرف مشتری کے وارث سے قسم لی جائے گی اور اسی طرح یہ بیع والا حکم اجارہ کی طرف متحدی نہیں کیا جائے گا چنانچہ اگر اجارہ میں موجود ﴿کرایہ پر دینے والا﴾ اور مستاجر ﴿کرایہ پر لینے والا﴾ نے اس وقت اختلاف کیا جب مستاجر کرایہ کے گھر سے نفع حاصل کر چکا ہے۔ تو بیع والا حکم اجارہ کی طرف متحدی نہیں کیا جائے گا اور دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ صرف مستاجر سے قسم لی جائے گی۔ یہ شیخین رحمہما کا مسلک ہے اس مسئلے میں امام محمد رحمہما کا اختلاف ہے امام محمد فرماتے ہیں کہ بائع اور مشتری کی موت کے بعد اگر ان دونوں کے وارثوں نے بیع پر قبضہ کرنے کے بعد دشمن کی مقدار کے بارے میں اختلاف کیا تو اس صورت میں بھی دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اگر دونوں نے قسم اٹھالی تو بیع کو صحیح کر دیا جائے گا اور اسی طرح اگر موجر اور مستاجر نے اس وقت اختلاف کیا جب مستاجر کرائے والے گھر سے نفع حاصل کر چکا ہے تو دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اگر دونوں نے قسم اٹھالی تو اجارہ کو صحیح کر دیا جائے گا۔

﴿تنبیہ﴾ شارح رحمہما کا قول ﴿یقتضی وجوب التحالف علی کل حال لانه مطلق عن قبض السبع وعدمه﴾ غالباً تسامح ہے اس لئے کہ حدیث مذکور بیع پر قبضہ اور عدم قبضہ کی قید سے مطلق نہیں ہے بلکہ لفظ تو اذا قبض بیع پر دلالت کرتا ہے کیونکہ تراذا کا متغایہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں ایک دوسرے کی چیز واپس کریں، پس مشتری بیع تب ہی واپس کرے گا جب وہ قبضہ کر چکا ہو ﴿فتامل﴾

لَمَّا كَانَ الْقِيَاسُ وَالْإِسْتِحْسَانُ لَا يَخْضُلَانِ إِلَّا بِالْإِجْتِهَادِ ذَكَرَ بَعْدَهُمَا شَرْطَ الْإِجْتِهَادِ وَحُكْمَهُ لِيُعْلَمَ أَنَّ أَهْلِيَّةَ الْقِيَاسِ وَالْإِسْتِحْسَانِ تَكُونُ حَيْثُ نَزَلَ فَقَالَ وَشَرْطُ الْإِجْتِهَادِ أَنْ يُحَوِيَ عِلْمَ الْكِتَابِ بِمَعَانِيهِ اللَّغَوِيَّةِ وَالشَّرْعِيَّةِ وَوُجُوهِهِ الَّتِي قُلْنَا مِنْ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَسَائِرِ الْأَقْسَامِ السَّابِقَةِ وَ لَكِنْ لَا يُشْتَرَطُ عِلْمُ جَمِيعِ مَا فِي الْكِتَابِ بَلْ قَدَرِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ وَتُسْتَبْطِ هِيَ مِنْهُ وَذَلِكَ قَدَرُ خَمْسِ مِائَةِ آيَةٍ الَّتِي أَلْفَتْهَا وَجَمَعَتْهَا أَنَا فِي التَّفْسِيرَاتِ الْأَخْبِيَّةِ وَعِلْمُ السُّنَّةِ بِطَرِيقِهَا الْمَذْكُورَةِ فِي أَقْسَامِهَا مَعَ أَقْسَامِ الْكِتَابِ وَذَلِكَ أَيْضًا قَدَرُ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ أَعْنَى ذَلِكَ الْآيِ دُونَ سَائِرِهَا وَأَنْ يَعْرِفَ وَجُوهَ الْقِيَاسِ بِطَرِيقِهَا وَشَرَائِطِهَا الْمَذْكُورَةِ أَيْضًا وَلَمْ يَذْكُرِ الْإِجْمَاعَ إِيْتِنَاءً بِالسَّلَفِ وَ لِأَنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ فَائِدَةُ الْإِخْتِلَافِ بِالْإِسْتِثْبَاتِ وَإِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ يُعْلَمُ الْمَسَائِلَ الْإِجْمَاعِيَّةَ فَلَا يَجْتَهِدُ فِيهَا بِنَفْسِهِ بِخِلَافِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَإِنْ لِكُلِّ مُجْتَهِدٍ تَأْوِيلًا عَلَى جِدَّةٍ فِي الْمَشْتَرَكِ وَالْمُجْتَمَلِ وَأَمَّا هُوَ وَبِخِلَافِ الْقِيَاسِ فَإِنَّهُ عَيْنُ الْإِجْتِهَادِ وَعَلَيْهِ مَدَارُ الْفِقْهِ وَلِهَذَا بَيَّنَّ حُكْمَهُ عَلَى وَجْهِ تَنْصِيْنِ بَيَانِ حُكْمِ الْقِيَاسِ الْمَوْعُودِ فِيمَا سَبَقَ فَقَالَ وَحُكْمُهُ الْإِصَابَةُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ أَيْ حُكْمُ الْإِجْتِهَادِ لِذِكْرِهِ قَرِيبًا أَوْ حُكْمُ الْقِيَاسِ لِذِكْرِهِ فِي الْإِجْمَالِ إِصَابَةُ الْحَقِّ بِغَالِبِ الرَّأْيِ دُونَ الْيَقِينِ حَتَّى قُلْنَا إِنَّ الْمُجْتَهِدَ يُخْطِئُ وَيُصِيبُ وَالْحَقُّ فِي مَوْضِعِ الْإِجْمَالِ وَاحِدٌ وَلَكِنْ لَا يُعْلَمُ ذَلِكَ الْوَاحِدُ بِالْيَقِينِ فَلِهَذَا قُلْنَا بِحَقِّقَةٍ

الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ وَهَذَا مِمَّا عَلِمَ بِأَكْبَرِ ابْنِ مَسْعُودٍ رضی اللہ عنہ فِي الْمَقْصِدَةِ وَهِيَ الَّتِي مَاتَ عَنْهَا لَوْجُهَا قَبْلَ
الْقَوْلِ بِهَا وَلَمْ يُسَمَّ لَهَا مَهْرٌ نَسِيلَ ابْنِ مَسْعُودٍ رضی اللہ عنہ عَنْهَا فَقَالَ اجْتَهَدَ فِيهَا بِرَأْيِي إِنْ أَصَبْتُ لِمَنْ
اللَّهُ وَإِنْ أخطأتُ لِمَنْ وَمِنَ الشَّيْطَانِ أَرَى لَهَا مَهْرَ مِثْلَ بِسَائِهَا لَا وَكَسَ وَلَا هَطَطَ وَكَانَ ذَلِكَ
يُخَفِّرُ مِنَ الصَّحَابَةِ رضی اللہ عنہ وَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْهُمْ لَكَانَ إِجْمَاعًا عَلَى أَنَّ الْإِجْتِهَادَ يَحْتَمِلُ الْقَطَاعَ وَ
قَالَ الْمُتَعَدِّلَةُ كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ وَالْعَلَى فِي مَوْضِعِ الْإِعْلَابِ مُتَعَدِّدٌ أَيْ لِي عِلْمُ اللَّهِ تَعَالَى وَهَذَا
بَاطِلٌ لِأَنَّ مِنْهُمْ مَنْ يُعْتَقِدُ حُرْمَةَ شَيْءٍ وَمِنْهُمْ مَنْ يُعْتَقِدُ جِلَّةً وَكَيْفَ يَجْتَمِعَانِ فِي الْوَالِدِ وَفِي
نَفْسِ الْأَمْرِ -

اور چونکہ قیاس اور استحسان دونوں اجتہاد کے بغیر حاصل نہیں ہوتے اسلئے انکو ذکر کرنے کے بعد ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے اجتہاد کی
شرائط اور اس کے حکم کو ذکر کیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ قیاس اور استحسان کی اہلیت اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب یہ شرائط پائی جائیں۔
چنانچہ فرمایا کہ اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ مجتہد کتاب اللہ کے علم کو حاوی ہو کہ معانی لغویہ اور شرعیہ کے ساتھ اور اس کی ان اقسام کے
ساتھ جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ یعنی خاص و عام اور امر و نہی اور باقی سابقہ اقسام لیکن ان تمام باریکیوں کا جاننا شرط نہیں ہے جو قرآن
کریم میں ہیں بلکہ اتنی مقدار کا جاننا ضروری ہے کہ جس سے احکام متعلق ہیں۔ اور جن سے احکام مستنبط ہوتے ہیں اور احکام سے متعلقہ
آیات تقریباً پانچ سو ہیں۔ جن کو میں نے تفسیرات احمدیہ میں جمع کر دیا ہے۔ اور سنت کے علم کو حاوی ہو اس کے ان تمام طرق کے
ساتھ کہ جو اس کی اقسام میں مذکور ہیں کتاب اللہ کی اقسام کے ساتھ اور (سنت کے علم سے مراد) بھی اس قدر احادیث (کو جاننا) ہے
جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہے یعنی تین ہزار احادیث نہ کہ تمام احادیث کو جاننا اور یہ کہ قیاس کی تمام اقسام سے واقف ہو کہ اس کے
ان طرق اور شرائط کے ساتھ جو ابھی ذکر ہو چکی ہیں۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اجماع کو ذکر نہیں کیا سلف کی اقتداء کرتے ہوئے۔ اور اس
وجہ سے کہ استنباط کی وجہ سے واقع ہونے والے اختلاف کے فائدہ کا اجماع کے ساتھ تعلق نہیں ہے بلکہ اجماع کی ضرورت تو صرف
اس لئے پڑتی ہے کہ مجتہد مسائل اجماعیہ جان لے تاکہ خود ان میں اجتہاد نہ کرے۔ بخلاف کتاب اللہ اور سنت کے کیونکہ مشترک مجمل
اور اس قسم کی دیگر لصوص میں ہر مجتہد کی الگ الگ تاویل و توجیہ ہوتی ہے۔ اور بخلاف قیاس کے کیونکہ یہ عین اجتہاد ہے۔ اور اسی پر فقہ کا
دارومدار ہے اور اسی وجہ سے ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے اجتہاد کے حکم کو اس انداز پر بیان کیا کہ وہ قیاس کے حکم کو مضمّن ہے، ما قبل میں جس کا وعدہ
کیا گیا تھا چنانچہ فرمایا کہ اور اس کا حکم حق کو پالینا ہے ظن غالب کے ساتھ کہ یا قیاس کا حکم اجمال میں اس کے مذکور ہونے کی وجہ سے حق
کو پالینا ہے ظن غالب کے ساتھ نہ کہ یقین کے ساتھ۔ اور اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ مجتہد کبھی غلطی کرتا ہے اور کبھی حق کو پاتا ہے اور
اختلاف کے موقع میں حق ایک امر ہوتا ہے کہ لیکن وہ ایک امر یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے ہم چاروں مذہبوں کے حق ہونے
قائل ہیں۔ اور یہ مجتہد کا غلطی اور مصیب ہونا وہ بات ہے جو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس اثر سے معلوم ہوئی ہے جو موقوفہ عورت
کے بارے میں مروی ہے کہ اور موقوفہ عورت ہے کہ جس کا خاوند اس سے دخول کرنے سے پہلے فوت ہو جائے اور اس کا مہر مقرر نہ
کیا گیا ہو۔ اس کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسکے بارے میں میں اپنی رائے
سے اجتہاد کروں گا اگر میری رائے ٹھیک ہوئی تو وہ خدا کی طرف سے حمایت ہے اور اگر میری رائے غلط ہو تو وہ میری طرف سے اور

شیطان کی طرف سے ہوگی۔ میری رائے یہ ہے کہ اسکے لئے مہر مثل ہوگا نہ اس سے کم اور نہ اس سے زیادہ۔ اور یہ بات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی موجودگی میں ہوئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔ پس اس بات پر اجماع ہوا کہ اجتہاد خطا کا احتمال رکھتا ہے ﴿اور معتزلہ کہتے ہیں کہ ہر مجتہد حق پر ہوتا ہے اور اختلاف کی جگہ میں حق متحد ہوتا ہے﴾ یعنی اللہ تعالیٰ کے علم میں اور یہ مسلک بالکل باطل ہے اسلئے کہ بعض مجتہدین ایک چیز کے حرام ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور بعض مجتہدین اسی چیز کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور واقع اور نفس الامر میں یہ دونوں چیزیں کیسے جمع ہو سکتی ہیں۔

﴿تشریح﴾ ﴿لما كان القیاس والاستحسان﴾ ما قبل کے ساتھ ربط بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ قیاس اور استحسان دونوں چونکہ اجتہاد کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے بلکہ دونوں اجتہاد پر موقوف ہیں اس لئے مصنف قیاس اور استحسان کو بیان کرنے کے بعد اجتہاد کی شرائط اور اس کا حکم بیان کر رہے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ قیاس اور استحسان کی اہلیت کب پیدا ہوتی ہے۔
﴿اجتہاد کی لغوی تعریف﴾: جدوجہد کرنا، کوشش کرنا، کسی کام کی انجام دہی میں انتہائی کوشش کرنا، ٹھیک راہ ڈھونڈنا۔
﴿اجتہاد کی اصطلاحی تعریف﴾: فقہ کا کسی حکم کے شرعی کے استخراج و استنباط کے لئے اپنی پوری طاقت صرف کر دینا۔

﴿وشرط الاجتہاد﴾ یہاں سے اجتہاد کی شرائط بیان کر رہے ہیں اجتہاد کی پہلی شرط یہ ہے کہ مجتہد کتاب اللہ کے علم میں ماہر اور کامل ہو کہ اس کے معانی لغویہ کو جانتا ہو (یعنی مفردات اور مرکبات کے معانی اور ان کی خاصیات کو جانتا ہو) اور معانی شریعیہ کو بھی جانتا ہو (یعنی ان علتوں کو جانتا ہو جو احکام میں مؤثر ہوتی ہیں) اور کتاب اللہ کی ان اقسام کو جانتا ہو جو پیچھے ہم نے بیان کی ہیں یعنی خاص، عام، نمئی، امر وغیرہ لیکن یہ بات یاد رکھیے کہ پورے قرآن کریم کے حقائق و معارف کو جانتا شرط نہیں ہے بلکہ جن آیات سے احکام کا تعلق ہے اور ان سے احکام کا استنباط ہو سکتا ہے ان سے کما حقہ واقف ہونا کافی ہے اور احکام سے متعلقہ آیات تقریباً پانچ سو ہیں جن کو میں نے تفسیرات احمدیہ میں جمع کر دیا ہے۔

﴿وعلوم السنۃ﴾ اجتہاد کی دوسری شرط یہ ہے کہ مجتہد علم سنت میں ماہر اور کامل ہو اور حدیث کی اسانید اور اس کی اقسام (متواتر، مشہور وغیرہ) کو جانتا ہو اور اس کی ان اقسام کو بھی جانتا ہو جو کتاب اللہ کی بحث میں بیان کی گئی ہیں لیکن یہ بات یاد رکھیں کہ پورے ذخیرہ حدیث کو جانتا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ جن احادیث سے احکام کا تعلق ہے اور ان سے احکام کا استنباط ہو سکتا ہے ان کو کما حقہ جانتا ضروری ہے اور احکام سے متعلقہ احادیث تقریباً تین ہزار ہیں۔

﴿تیسری شرط﴾ مجتہد قیاس کے تمام طریقوں اور اس کی شرائط سے واقف ہو۔

﴿ولہذا ینذکر الاجماع﴾ شارح رحمہ اللہ سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے شرائط اجتہاد میں اجماع کو کیوں نہیں ذکر کیا کہ مجتہد مسائل اجماعیہ کو جانتا ہوتا کہ اپنی طرف سے دوبارہ ان کے بارے میں اجتہاد نہ کرنے لگے۔ شارح رحمہ اللہ نے اس سوال کے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے سلف یعنی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ کی اقتداء میں اجماع کی شرط کو ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ ان حضرات نے بھی شرائط اجتہاد میں مسائل اجماعیہ کو جاننے کا ذکر نہیں کیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اجتہادی مسائل کے استنباط پر اجماع کا کوئی خاص اثر نہیں پڑتا اجماع کو جاننے کی ضرورت صرف اس لئے پڑتی ہے کہ مجتہد مسائل اجماعیہ کو جانتا ہوتا کہ مسائل اجماعیہ میں دوبارہ اپنی طرف سے اجتہاد نہ کرنے بخلاف کتاب و سنت کے کہ ان سے پوری واقفیت ضروری ہے۔ کیونکہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی بعض نصوص مشترک اور مجمل وغیرہ ہیں اور مشترک و مجمل

اور اس طرح کی دیگر خصوص میں ہر مجتہد کی الگ الگ توجیہ اور تشریح ہوتی ہے جس میں مہارت تامہ کے بغیر صحیح طریقے سے اجتہاد کرنا ممکن نہیں اس لیے ان میں مہارت اور کامل علم رکھنے کو شرط قرار دیا گیا اور قیاس کا جانتا تو بہر حال ضروری ہے اس لئے کہ قیاس میں اجتہاد ہے اور اسی پر فقہ کا دارومدار ہے۔ کیونکہ فقہ کے اکثر مسائل قیاسی ہیں تاکہ اپنی طرف سے دوبارہ اجتہاد نہ کرنے لگے۔

﴿وہ حکمہ الاصابہ﴾ سے مصنف رحمہ اللہ حکم اجتہاد کو اس طرح بیان کر رہے ہیں کہ اس کے ضمن میں حکم قیاس بھی آجائے گا جس کا سابق میں وعدہ کیا گیا تھا۔ چنانچہ فرمایا ﴿وہ حکمہ الاصابہ بغالب الراۃ﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حکمہ کی ضمیر کے مرجع کے بارے میں دو احتمال ہیں یا تو حکمہ کی ضمیر کا مرجع اجتہاد ہے کیونکہ قریب میں اسی کا ذکر ہے۔ یا حکمہ کی ضمیر کا مرجع قیاس ہے کیونکہ باب کے شروع میں جن چیزوں کو بیان کرنے کا اجمالاً وعدہ کیا تھا ان میں سے حکم قیاس بھی تھا۔

بہر حال اجتہاد اور قیاس کا حکم یہ ہے کہ اجتہاد اور قیاس کے ذریعہ مجتہد حق کو پالیتا ہے ظن غالب کے درجہ میں نہ کہ یقین کے درجہ میں یعنی مجتہد کو اس بات کا ظن غالب حاصل ہو جاتا ہے کہ مستحب کیا ہوا حکم شریعت حق کا اصلی حکم ہے اور اسی وجہ سے کہ اجتہاد اور قیاس سے ظن غالب حاصل ہوتا ہے یقین حاصل نہیں ہوتا ہم نے کہا کہ مجتہد کبھی غلطی کرتا ہے اور کبھی حق اور صواب کو پالیتا ہے اور جس مسئلے میں مجتہدین کا اختلاف ہو جائے اور کئی اقوال ہو جائیں ان میں سے حق ایک ہوگا۔ لیکن وہ حق کونسا ایک ہے یقین کے ساتھ معلوم نہیں اسی وجہ سے ہم حقی ہونے کے باوجود مذاہب اربعہ کے حق ہونے کے قائل ہیں۔

﴿والمجتہد یخطئ و یرصیب﴾ مجتہد کبھی حق و صواب کو پالیتا ہے اور کبھی اس سے خطا کر جاتا ہے اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ مسئلہ اجتہاد یہ میں اجتہاد سے قبل کیا اللہ تعالیٰ کی طرف کوئی حکم مقرر ہوتا ہے یا نہیں۔ احناف اور اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ مسئلہ اجتہاد یہ میں اجتہاد سے قبل اللہ کی طرف سے ایک حکم مقرر ہوتا ہے جو مجتہد اس کو پالے وہ مصیب ہوگا اور جو اس کو نہ پاسکے وہ خطی ہوگا اس لئے یہ حضرات فرماتے ہیں ﴿والمجتہد یخطئ و یرصیب﴾ کہ مجتہد بعض اوقات حق و صواب کو پالیتا ہے اور بعض اوقات اس سے خطا کر جاتا ہے۔ اور اکثر معتزلہ جیسے ابوہذیل جبائی اور ابوہاشم اور اکثر اشاعرہ جیسے امام ابوہریرہ باقلانی، حرنی، امام غزالی رحمہم اللہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مسئلہ اجتہاد یہ میں اجتہاد سے قبل اللہ کی طرف سے کوئی حکم مقرر نہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں حکم مجتہد کے ظن کے تابع ہوتا ہے حتیٰ کہ ہر مجتہد کے حق میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہی حکم ہوتا ہے جو اجتہاد کے ذریعے اس نے نکالا اسی وجہ سے کل مجتہد مصیب ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے کوئی مجتہد خطا نہیں کرتا (کشف الاسرار شرح اصول بزدوی ص ۳۲-۳۳، ج ۴) اور مسئلہ اجتہاد یہ میں ہمارے نزدیک (احناف اور اکثر شوافع کے نزدیک) ان اقوال میں سے حق کوئی ایک ہوگا جبکہ ان حضرات (اکثر معتزلہ و اشاعرہ) کے نزدیک مسئلہ اجتہاد یہ میں حق متحد ہوتا ہے ان اقوال میں سے ہر قول حق ہوگا۔

﴿ولکن لا یعلم﴾ سوال کا جواب دے رہے ہیں، کہ ہمارے نزدیک جب مسئلہ اجتہاد یہ میں حق ایک ہوتا ہے تو پھر چاروں مذاہب حق کیسے ہو گئے تو اس کا جواب دیا کہ چاروں مذاہب کا حق ہونا احتمال کے درجہ میں ہے، یقین کے درجہ میں نہیں، یعنی مسئلہ اجتہاد یہ میں حق تو ایک ہوتا ہے لیکن وہ کونسا ایک ہوتا ہے یہ یقینی طور پر معلوم نہیں ہے، اس لیے ہم چاروں مذاہب کے حق ہونے کے قائل ہیں۔

﴿وہلنا صا علیہ﴾ سے مصنف رحمہ اللہ احناف کی دلیل بیان کر رہے ہیں اس بات پر کہ مجتہد خطی بھی ہوتا ہے اور مصیب بھی ہوتا ہے چنانچہ فرمایا کہ اس پر ہماری دلیل اثر ابن مسعود رحمہ اللہ ہے وہ یہ ہے کہ وہ عورت جس کا خاوند اس کے ساتھ دخول سے پہلے مر گیا اور اس کا مہر مقرر نہیں کیا گیا اس کو کتنا مہر ملے گا تو حضرت عبداللہ بن مسعود رحمہ اللہ سے اس کے بارے میں پوچھا گیا انہوں نے اس مسئلے کے

ہارے میں ایک مہینہ تک غور کیا پھر فرمایا کہ اس مسئلے کے بارے میں میں نے کتاب وسنت میں کوئی حکم نہیں پایا لہذا اس کے بارے میں میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اگر میری رائے ٹھیک ہوئی تو یوں سمجھا جائے کہ یہ خدا کی عنایت ہے اور اگر میری رائے غلط ہوئی تو غلطی کی نسبت میری طرف اور شیطان کی طرف کی جائے۔ میری رائے یہ ہے کہ اس صورت کو مہر شل لے گا نہ مہر شل سے کی کی جائے اور نہ مہر شل سے زیادتی کی جائے۔ پس حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ فرمان **ہَانِ اصْبِتْ فَمَنْ اللّٰهُ وَاَنْ اعْطَاكَ لَعْنِي وَمَنْ الشَّيْطَانُ** اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے کبھی غلطی ہوتا ہے اور پھر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں کی اور کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے بھی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس بات پر انکار نہیں کیا پس جو ہمارے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس بات پر اجماع سکوتی ہو گیا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی غلطی ہوتا ہے۔

وہو لہذا باطل کے شارح رحمہ اللہ کے مذہب کے باطل ہونے کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ معتزلہ کا یہ قول کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے اور مسئلہ اختلافیہ میں ہر قول حق ہوتا ہے باطل ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات کسی مسئلے میں مجتہدین کے درمیان اختلاف اس طرح ہوا کہ ایک مجتہد اس چیز کو حرام کہتا ہے اور دوسرا مجتہد اس کو حلال سمجھتا ہے جیسا کہ **مَتْرُوكُ التَّسْمِيَةِ عَامِلًا** امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حرام ہے۔ اور واقع اور نفس الامر میں دونوں قول کیسے حق ہو سکتے ہیں اور ہر مجتہد مصیب کیسے ہو سکتا ہے؟ ورنہ لازم آئے گی جمع بین العدین کی خرابی اور یہ تو شریعت محمدیہ میں جائز نہیں ہے۔ اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا اور مسئلہ اختلافیہ میں ہر قول حق نہیں ہوتا بلکہ حق ایک ہوتا ہے اور مجتہد کبھی غلطی ہوتا ہے کبھی مصیب ہوتا ہے۔

وَقَدْ رَوَىٰ هَذَا أَنَّى كَوْنُ كُلِّ مُجْتَهِدٍ مُّصِيبًا عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَيْضًا وَلِذَا نَسَبَهُ جَمَاعَةٌ إِلَى الْإِعْتِزَالِ وَهُوَ مُنْزَعٌ عَنْهُ وَإِنَّمَا غَرَضُهُ أَنَّ كُلَّهُمْ مُّصِيبٌ فِي الْعَمَلِ دُونَ الْوَاقِعِ عَلَى مَا عَرِفْتُ فِي مُقَدِّمَةِ الْبَزْذَوِيِّ مُفَضَّلًا وَهَذَا الْإِخْتِلَافُ فِي الثَّقَلَيْنِ دُونَ الْعَقْلِيَّاتِ أَنَّى فِي الْأَحْكَامِ الْفِقْهِيَّةِ دُونَ الْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ فَإِنَّ الْمُخْطِئَ فِيهَا كَأَنَّهُ كَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى أَوْ مُضَلَّلٌ كَالرَّوَافِضِ وَالْخَوَارِجِ وَالْمُعْتَزِلَةِ وَتَحْوِيهِمْ وَلَا يُشْكَلُ بِأَنَّ الْأَشْعَرِيَّةَ وَالْمَآثِرِيَّةَ اخْتَلَفُوا فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ وَلَا يَقُولُ أَحَدٌ مِنْهُمَا بِتَفْصِيلِ الْأَخَرِ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ فِي أَمْهَاتِ الْمَسَائِلِ الَّتِي عَلَيْهَا مَذَاهِبُ الدِّينِ وَأَيْضًا لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْهُمَا بِالتَّعَصُّبِ وَالْعَدَاوَةِ وَذِكْرِي فِي بَعْضِ الْكُتُبِ أَنَّ هَذَا الْإِخْتِلَافَ إِنَّمَا هُوَ فِي الْمَسَائِلِ الْاجْتِهَادِيَّةِ دُونَ تَأْوِيلِ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيهِمَا وَاحِدٌ بِالْإِجْمَاعِ وَالْمُخْطِئُ فِيهِ مُعَاتَبٌ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

ترجمہ..... اور یہ یعنی ہر مجتہد کا مصیب ہونا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے۔ اسی وجہ سے ایک گروہ نے ان کو اعتزال کی طرف منسوب کیا ہے۔ حالانکہ امام صاحب رحمہ اللہ اس الزام سے بالکل پاک ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مقصود یہ ہے کہ ہر مجتہد (اپنے اجتہاد پر) عمل کرنے میں حق پر ہوتا ہے نہ کہ واقع اور نفس الامر میں ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے جیسا کہ اصول بزدوی کے مقدمہ میں یہ بات پوری تفصیل کے ساتھ پہچانی جا چکی ہے۔ اور یہ اختلاف صرف امور عقلیہ میں ہے نہ کہ امور عقلیہ میں کہ یعنی یہ اختلاف احکام ظہریہ میں ہے عقائد دینیہ میں نہیں ہے۔ کیونکہ عقائد دینیہ میں خطا کرنے والا کافر ہوتا ہے۔ جیسے کہ یہودی اور عیسائی ہیں یا عقائد دینیہ میں

خطا کارگراہ ہوتا ہے جیسے کہ روافض اور خوارج اور معتزلہ وغیرہ ہیں اور یہ اشکال نہیں ہونا چاہیے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان بھی چند مسائل میں اختلاف ہے۔ حالانکہ ان میں سے کوئی ایک گروہ دوسرے کو کراہ قرار دینے کا قائل نہیں ہے۔ ان کا اختلاف ان بنیادی مسائل میں ہے کہ جن پر دین کا مدار ہے اور نیز ان میں سے کوئی ایک تعصب اور عداوت کی وجہ سے (ان مسائل کا) قائل نہیں ہے اور بعض کتابوں میں یہ مذکور ہے کہ ہمارے اور معتزلہ کے مابین اختلاف صرف مسائل اجتہادیہ میں ہے نہ کہ قرآن و سنت کی توجیہ میں۔ کیونکہ ان میں بالاجماع حق ایک ہوتا ہے۔ اور اس میں خطا کرنے والا بالاتفاق عتاب کا حقدار ہوتا ہے۔ اور اللہ رب العزت سب سے زیادہ جاننے والے ہیں۔

تشریح ﴿وَقَدْ رَوَى هَذَا﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بات (ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے) ابو یوسف بن خالد سستی نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے بھی روایت کیا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے اور یہ (ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے) چونکہ معتزلہ کا مذہب ہے اس لیے ایک گروہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر اعتزال کا الزام لگاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ معتزلی ہیں، شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس الزام سے بالکل بری ہیں، اس الزام کا منشاء غلط فہمی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول ﴿کل مجتہد یصیب﴾ کا مطلب یہ ہے کہ ہر مجتہد عمل میں یعنی دلیل کے مقدمات کو ترتیب دینے میں مصیب ہوتا ہے کہ اس نے دلیل کے مقدمات کو اس طرح ترتیب دیا ہے جس طرح ترتیب دینے کا حق تھا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کا وہ مطلب نہیں ہے جو معتزلہ کا ہے کہ ہر مجتہد واقع اور نفس الامر میں حق پر ہوتا ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ مجتہد جب اجتہاد کرتا ہے تو وہ دو کام کرتا ہے ① عمل یعنی مقدمات کو ترتیب دے کر دلیل قائم کرنا ② حکم لگانا تو معتزلہ جو کہتے ہیں کہ کل مجتہد مصیب اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر مجتہد حکم لگانے میں مصیب ہوتا ہے یعنی حق پر ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جو فرماتے ہیں کہ کل مجتہد مصیب اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر مجتہد عمل یعنی مقدمات کو کو ترتیب دینے میں مصیب ہوتا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ حکم لگانے میں مصیب ہوتا ہے، پس معتزلہ کے قول کا تعلق دوسری چیز کے ساتھ ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا تعلق پہلی چیز کے ساتھ ہے ورنہ حکم لگانے میں امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مجتہد قحطی بھی ہوتا ہے اور مصیب بھی ہوتا ہے۔ اس کی پوری تفصیل اصول بزدوی کے مقدمہ میں مذکور ہے۔ یعنی اس بات کی دلیل کہ حکم لگانے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا بلکہ بعض قحطی اور بعض مصیب ہوتے ہیں، اصول بزدوی اور اس کی شروح میں موجود ہے، چنانچہ اس کی دلیل ایک مسئلہ ہے، کہ اگر کچھ لوگوں کو جہت قبلہ معلوم نہ ہو اور اندھیری رات میں انہوں نے تحری کر کے نماز باجماعت پڑھی اور ہر شخص نے اسی جہت کی طرف منہ کر لیا جس کی طرف اس کی تحری گئی، اس دوران ان میں سے کوئی شخص امام کو دیکھ لے کہ اس نے دوسری جہت کی طرف منہ کیا ہوا ہے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ اس کے گمان کے مطابق اس کا امام اپنے اجتہاد میں قحطی ہے اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا اگر ہر مجتہد مصیب ہوتا جس طرح کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ تو پھر اس شخص کی نماز کو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فاسد قرار نہ دیتے کیونکہ پھر تو یہ اس طرح ہوگا جس طرح کعبۃ اللہ کے اندر کچھ لوگ نماز باجماعت پڑھیں، الگ الگ جہت کی طرف منہ کر کے، اگر ان میں سے کوئی امام کو دیکھ لے کہ اس نے کس طرف منہ کیا ہوا ہے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، اسی طرح یہاں بھی فاسد نہ ہوتی حالانکہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ فاسد قرار دیتے ہیں، معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا اور مسائل بھی اس پر دلالت کرتے ہیں۔

﴿وَقَدْ رَوَى هَذَا﴾ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان جو اختلاف ہوا ہے اس کے بارے میں شارح رحمۃ اللہ علیہ عمل نزاع کی تعیین

کند ہے ہیں کہ ہمارا معتزلہ کے ساتھ اختلاف تعلیمات یعنی احکام فقہیہ میں ہے تعلیمات یعنی عقائد مذہبیہ میں نہیں ہے۔ بلکہ عقائد مذہبیہ میں سب کے ہاں حق ایک ہوتا ہے۔ اور عقائد مذہبیہ میں جو قطعی ہو وہ یا تو کافر ہوگا اگر اس کا اجتہاد شرک یا انکار رسول یا ضروریات مذہبیہ کے انکار تک پہنچتا ہو۔ جیسے یہود و نصاریٰ کہ یہود اجتہاد کر کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا انکار کرتے ہیں اور نصاریٰ اجتہاد کر کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا مانتے ہیں۔ یا پھر عقائد مذہبیہ میں جو قطعی ہو وہ گمراہ اور گنہگار ہوگا اگر اس کا اجتہاد ان تین چیزوں میں سے کسی تک نہ پہنچتا ہو نہ شرک تک نہ انکار رسول تک اور نہ ضروریات مذہبیہ کے انکار تک جیسے خوارج معتزلہ اور روافض۔

﴿و لا یشکل﴾ سے ایک اشکال نقل کر کے لان ذلک سے اس کے دو جواب دے رہے ہیں۔ اشکال کی تقریر یہ ہے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان عقائد کے بعض مسائل میں اختلاف ہے پس لامحالہ ان میں سے حق ایک ہوگا۔ لہذا دوسرے کو گمراہ کہنا چاہیے حالانکہ ان میں سے کسی کو گمراہ نہیں کہا جاتا۔

﴿لان ذلک﴾ سے جواب دیا کہ ان کا اختلاف عقائد کے محض فردی مسائل میں ہے عقائد کے بنیادی مسائل میں نہیں ہے کہ جن پر دین کا دارومدار ہے اور ہم نے جو کہا ہے کہ عقائد مذہبیہ میں حق ایک ہوتا ہے اس میں جو خطا کرے وہ کافر ہوگا یا گمراہ ہوگا اس سے مراد عقائد کے بنیادی مسائل میں خطا کرنا ہے اس لئے اشاعرہ اور ماتریدیہ میں سے کسی کو گمراہ نہیں کہا جائے گا۔

﴿و ایضا﴾ سے دوسرا جواب کہ ان کا یہ اختلاف تصب اور عداوت کی وجہ سے نہیں ہے اور ہم نے جو کہا ہے کہ عقائد مذہبیہ میں حق ایک ہوتا ہے اس میں جو خطا کرے وہ کافر یا گمراہ ہوگا اس سے مراد یہ ہے جو تصب اور عداوت کی بناء پر جان بوجھ کر خطا کرے وہ کافر یا گمراہ ہوگا اور اشاعرہ اور ماتریدیہ کا جو اختلاف ہے یہ تصب اور عداوت کی بناء پر نہیں بلکہ ہر ایک حق کو پہنچنا چاہتا ہے، جب کہ دیگر گمراہ فرقوں جیسے روافض اور خوارج کا اختلاف تصب اور عداوت کی وجہ سے ہے اس لئے روافض و خوارج کو گمراہ کہا جائے گا لیکن اشاعرہ اور ماتریدیہ کو گمراہ نہیں کہا جائے گا۔

﴿و ذکر فی بعض الكتب﴾ اوپر کہا تھا کہ ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف احکام فقہیہ میں ہے لیکن تمام احکام فقہیہ میں ہے یا بعض احکام میں تو اس کے بارے میں شارح مکتبہ فرماتے ہیں کہ بعض کتابوں میں ہے کہ معتزلہ کے ساتھ ہمارا اختلاف صرف اجتہادی مسائل میں ہے کتاب و سنت کی توجیہ اور تشریح میں مجتہدین کے مابین جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اس میں حق ایک ہوتا ہے اور خطا کرنے والا بالاتفاق عتاب کا مستحق ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

لَمَّا اتَّجَهْتُ إِذَا أَخْطَا كَانَ مُخْطِئًا إِبْتِدَاءً وَ انْتِهَاءً عِنْدَ الْبَعْضِ يَعْنِي فِي تَرْتِيبِ الْمَقْلَمَاتِ وَ اسْتِخْرَاجِ النَتِيجَةِ جَمِيعًا وَ إِلَيْهِ مَالُ الشَّيْخِ أَبُو مَنْصُورٍ وَ جَمَاعَةٌ أُخْرَى وَ اتَّخَذُوا لَهُ مُصِيبَ إِبْتِدَاءٍ مُخْطِئُ انْتِهَاءٍ لِأَنَّهُ أَتَى بِمَا كُتِبَ بِهِ فِي تَرْتِيبِ الْمَقْلَمَاتِ وَ بَدَّلَ جُهْدَهُ فِيهَا فَكَانَ مُصِيبًا فِيهِ وَ إِنِ اخْطَا فِي آخِرِ الْأَمْرِ وَ عَائِيَةِ الْحَالِ فَكَانَ مُعْلُومًا بَلْ مَا جُورًا لِأَنَّ الْمُخْطِئُ لَهُ أَجْرٌ وَ النُّصِيبُ لَهُ أَجْرَانِ وَ قَدْ وَكَّعْتُ فِي زَمَانِ دَاوُدَ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيثَهُ رَغِي الْغَنَمِ حَرَّتْ تَوْبُهُ فَحَكَمَ دَاوُدُ بِشَيْءٍ وَ اخْطَا فِيهِ وَ سَلِمَتَانِ عَلَيْهِ بَشَى فِي آخِرِهِ وَ أَصَابَ فِيهِ لِيَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى جَنَابَةً عَنْهُمَا فَهَمَّانَا سَلِمَتَانِ وَ كَلَّا أَتَيْنَا حُكْمًا وَ جَلَمَا أُنْزِلَ فَهَمَّانَا بَلْكَ الْقَتُولَى سَلِمَتَانِ عَلَيْهِ آخِرُ الْأَمْرِ وَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ دَاوُدَ وَ سَلِمَتَانِ عَلَيْهِ

اَتَيْنَاكَ حُكْمًا وَ عَلَّمْنَا فِي ابْتِدَائِهِ الْمُقْلَعَاتِ فَعَلِمَ مِنْ قَوْلِهِ فَقَهَّمْنَاهَا اَنَّ الْمُجْتَهِدَ يُعْطَى وَ يُعْصَبُ وَ
مِنْ قَوْلِهِ وَ كَلَّا اَتَيْنَاكَ اَلَهُمَا مُصِيبَتَانِ فِي ابْتِدَائِهِ الْمُقْلَعَاتِ وَ اِنْ اَخْطَا دَاوُدُ فِي اَجْرِ الْاَمْرِ وَ الْفِصْلَةِ مَعَ
الْاَسْبَاطِ لَئِنْ لَمْ تَكُنْ لَكَ فِي الْكُتُبِ فَطَالِ الْعَهْدَانِ هُنْتُ ۔

پھر مجتہد جب قلمی کرے تو ابتداء اور انتہاء دونوں وہ قلمی کرنے والا ہوگا بعضوں کے نزدیک یہ یعنی مقدمات کو
ترتیب دینے اور نتیجہ نکالنے میں اور اسی کی طرف شیخ ابو منصور اور ایک جماعت مائل ہوئی ہے۔ لیکن پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ مجتہد
ابتداء میں حق پر ہوتا ہے اور انتہاء کے لحاظ سے قلمی ہوتا ہے اس لئے کہ مقدمات کو ترتیب دینے میں جس چیز کا وہ مکلف تھا وہ بجا لایا
ہے اور مقدمات کے بارے میں اس نے اپنی کوشش خرچ کر ڈالی ہے، اس لئے اس چیز میں تو وہ حق کو پانے والا ہوگا اگرچہ معاملہ کے
آخر اور انجام کار میں اس نے خطا کی ہے۔ تو اس میں وہ معذور ہوگا بلکہ اجر کا مستحق ہوگا اس لئے کہ خطا کرنے والے مجتہد کے لیے ایک
اجر ہوتا ہے اور حق کو پانے والے مجتہد کو دو اجر ملتے ہیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں کسی قوم
کے کھیت کو بکریوں کے چرنے کا واقعہ پیش آیا تو حضرت داؤد علیہ السلام نے ایک چیز کا فیصلہ کیا اور اس میں ان سے تسامع ہوا۔ اور
حضرت سلیمان علیہ السلام نے دوسری چیز کا فیصلہ دیا اور وہ اس میں حق کو پہنچے۔ تو ان دونوں حضرات کے بارے میں حکایت کرتے
ہوئے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں ”فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَ كَلَّا اَتَيْنَاكَ حُكْمًا وَ عَلَّمْنَا لَعْنِي اَخْرَاجَ رَہْمٍ نَے اس کا حق فتویٰ سلیمان
علیہ السلام کو سمجھا دیا اور حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام میں سے ہر ایک کو ہم نے قوت فیصلہ اور علم و حکمت سے
نوازا۔ مقدمات کی ابتداء میں پس اللہ تعالیٰ کے قول ”فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ“ سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مجتہد قلمی بھی ہوتا ہے اور کبھی
مصیب بھی ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول ”وَ كَلَّا اَتَيْنَاكَ“ سے معلوم ہو گیا کہ مقدمات کے شروع وہ میں دونوں مصیب تھے اگرچہ
معاملہ کے آخر میں حضرت داؤد علیہ السلام سے تسامع ہوا۔ اور یہ قصہ استدلال کے ساتھ کتب تفسیر میں مذکور ہے۔ اگر چاہتے ہو تو کتب
تفسیر کا مطالعہ کر لو۔

پھر المجتہد جن لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی حق اور صواب کو پہنچتا ہے ان کا پھر
آپس میں اختلاف ہے کہ مجتہد کسی مسئلہ میں جب خطا کرے تو آیا وہ اجتہاد کی ابتداء (یعنی دلیل کے مقدمات کو ترتیب دینے) اور اس کی
انتہاء (یعنی نتیجہ نکالنے) دونوں میں قلمی ہوگا یا ابتداء میں مصیب ہوگا اور انتہاء میں قلمی ہوگا۔ شیخ ابو منصور مازیدی رحمہ اللہ اور اہل السنۃ
والجماعت کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ مجتہد جب خطا کرے تو وہ ابتداء میں دلیل کے مقدمات کو ترتیب دینے میں قلمی اور انتہاء میں نتیجہ
نکالنے میں قلمی ہوگا لیکن فخر الاسلام بزدوی اور مشائخ سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد جب خطا کرے تو وہ ابتداء (دلیل کے
مقدمات کو ترتیب دینے) میں مصیب ہوگا اور انتہاء (نتیجہ نکالنے) میں قلمی ہوگا۔

لہذا اسی ہما کلف کے مذہب بنیاد کی دلیل بیان کر رہے ہیں: دلیل یہ ہے کہ مجتہد دلیل کے مقدمات کو ترتیب دینے کے سلسلے میں
جس ذمہ داری کا مکلف تھا اس نے اس کو اچھی طرح انجام دیا ہے اور حق کو پانے کے لئے اس نے پوری کوشش صرف کر دی ہے اس
لئے اس حد تک تو وہ مصیب ہوگا اگرچہ انجام کے لحاظ سے اس کا فیصلہ حق کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے نتیجہ میں وہ قلمی شمار ہوگا جس پر
اسے معذور قرار دیا جائے گا بلکہ وہ مستحق اجر و ثواب ہوگا اس لئے کہ جو مجتہد قلمی ہو اس کو ایک اجر ملتا ہے دلیل کے مقدمات کو صحیح ترتیب
دینے کا اجر اور جو مجتہد مصیب ہو اس کو دو اجر ملتے ہیں (۱) دلیل کے مقدمات کو صحیح ترتیب دینے کا (۲) نتیجہ صحیح نکالنے کا۔

﴿وَقَدْ وَقَعَتْ فِي ذَمَانِ دَاوُدَ﴾ مذکورہ دونوں مسئلوں (ایک یہ کہ مجتہد کبھی غلطی ہوتا ہے اور کبھی مصیب ہوتا ہے اور دوسرا یہ کہ مجتہد جب خطا کرے تو وہ ابتداء میں مصیب ہوگا اور انتہاء میں غلطی ہوگا) کے بارے میں مذہب مختار کی دوسری دلیل بیان کر رہے ہیں۔ کہ حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں یہ واقعہ پیش آیا کہ دو آدمی حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس آئے ان میں سے ایک بکریوں والا تھا جس کا نام الوفا تھا اور دوسرا کھیتی کا مالک تھا جس کا نام ایلیا تھا، کھیتی کے مالک نے بکریوں کے مالک کے بارے میں کہا کہ اس کی بکریاں چھوٹیں اور میری ساری کھیتی کھا گئیں حضرت داؤد علیہ السلام نے کھیت اور بکریاں دونوں کی قیمت دیکھی تو دونوں کی قیمت برابر تھی اس لئے داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ کیا کہ بکریاں کھیتی والے کو دے دی جائیں اس کے بعد وہ دونوں وہاں سے چل دیے، جب حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس سے گزرے تو ان کے سامنے واقعہ بیان کیا، سلیمان علیہ السلام اس وقت گیارہ سال کے تھے تو حضرت سلیمان علیہ السلام نے یہ فیصلہ کیا کہ بکریوں والا اپنی بکریاں کھیتی والے کو دے دے وہ ان کے دودھ اور ان کی نسل سے فائدہ اٹھاتا رہے اور بکریوں والا اس کے کھیت کو کاشت کرے جب کھیتی اپنی پہلی حالت پر پہنچ جائے تو کھیتی والا اپنی کھیتی لے لے اور بکریوں والا اپنی بکریاں واپس لے لے اس واقعہ میں حضرت داؤد علیہ السلام نے جو فیصلہ کیا اس میں وہ غلطی تھے اور حضرت سلیمان علیہ السلام نے جو فیصلہ کیا اس میں وہ مصیب تھے چنانچہ اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں اس واقعے کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّا الْاِثْنَيْنِ﴾ حکما و علما کہ اس واقعہ کے بارے میں ہم نے صحیح فیصلہ کی سمجھ سلیمان علیہ السلام کو دی اور داؤد اور سلیمان علیہ السلام دونوں کو ہم نے قوت فیصلہ اور علم و حکمت سے نوازا۔ جس کی رہنمائی میں انہوں نے مقدمات کو ترتیب دیا۔ پس اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿فَفَهَّمْنَاهَا﴾ سے معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی غلطی ہوتا ہے اور کبھی مصیب ہوتا ہے۔ چنانچہ اس واقعے میں حضرت سلیمان علیہ السلام مصیب اور حضرت داؤد علیہ السلام غلطی تھے اس لئے کہ اگر دونوں کا اجتہاد حق اور صواب ہوتا اور دونوں کو فیصلے کی سمجھ حاصل ہو جاتی تو پھر اللہ تعالیٰ فیصلے کی سمجھ کے بارے میں خصوصی طور پر حضرت سلیمان علیہ السلام کا ذکر نہ کرتے لیکن اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کا خصوصی طور پر ذکر کیا پس معلوم ہوا کہ وہ مصیب تھے اور حضرت داؤد علیہ السلام غلطی تھے اور پھر اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿وَكَلَّا الْاِثْنَيْنِ﴾ سے معلوم ہوا کہ ابتداء ﴿وَدَلِيلِ﴾ کے مقدمات کو ترتیب دینے کے میں دونوں مصیب تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم نے دونوں کو قوت فیصلہ دی اور مقدمات کو ترتیب دینے کا علم دیا۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پورا واقعہ کتب تفسیر میں مذکور ہے جس کا جی چاہے مطالعہ کر لے اور اس کی سب سے زیادہ تشریح تفسیرات احمدیہ میں ہے۔

وَلِهَذَا أَيْ وَلَا جَلَّ أَنْ الْمُجْتَهِدَ يُغْطَىٰ وَ يُصِيبُ قُلْنَا لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُ الْعِلَّةِ وَ هُوَ أَنْ يَقُولَ كَانَتْ عَلَيَّ حَلَّةٌ مُؤَكَّرَةً لَكِنْ تَغَلَّفَ الْحُكْمُ عَنْهَا لِتَأْيِيعٍ لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى تَضْوِيبِ كُلِّ مُجْتَهِدٍ إِذْ لَا يَجْعَلُ مُجْتَهِدٌ مَا عَنْ هَذَا الْقَوْلِ فَيَكُونُ كُلُّ مِنْهُمْ مُصِيبًا فِي اسْتِنْبَاطِ الْعِلَّةِ جَلَا لَا لِلْبَعْضِ كَمَثَلِهِمُ الْعِرَاقِيُّ وَ الْكُرْهِيُّ قَالَهُمْ جَوَلُوا تَخْصِيصَ الْعِلَّةِ الْمُسْتَبْطَةِ لِأَنَّ الْعِلَّةَ أَمَارَةً عَلَى الْحُكْمِ فَهَلَّا أَنْ يُجْعَلَ أَمَارَةً فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ دُونَ الْبَعْضِ وَ إِنَّمَا قُتِبَتْ الْعِلَّةُ بِالْمُسْتَبْطَةِ لِأَنَّ الْعِلَّةَ الْمَنْصُوصَةَ ذَهَبَ إِلَى تَخْصِيصِهَا كَثِيرٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ لِأَنَّ الْإِنَّا وَ السَّرِيقَةَ عِلَّةٌ لِلْجَلْبِ وَ الْقَطْعِ وَ مَعَ ذَلِكَ لَا يُجْعَلُ وَلَا يُقْطَعُ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ لِتَأْيِيعٍ وَ ذَلِكَ أَيْ يَتَّانُ تَخْصِيصُ الْعِلَّةِ أَنْ يَقُولَ كَانَتْ عَلَيَّ ثَوْبٌ

ذَلِكَ لِكُنْهَ لَمْ يَجِبْ مَعَ قِيَامِهَا لِمَا يَحْتَاجُ الْقَضَاءُ الْمَحَلَّ الَّذِي لَمْ يَتَّبِعِ الْحُكْمُ فِيهِ مَخْصُوصًا مِنَ الْعِلَّةِ
بِهَذَا الدَّلِيلِ وَعِنْدَنَا عَدَمُ الْحُكْمِ بِنَاءً عَلَى عَدَمِ الْعِلَّةِ بِأَنْ يَقُولَ لَمْ تَوْجَدْ فِي مَحَلِّ الْعِلَلِ
الْعِلَّةَ لِأَنَّهَا لَمْ تَصْلَحْ كَوْنَهَا عِلَّةً مَعَ قِيَامِ الْمَنَاجِزِ -

اور اسی وجہ سے کہ یعنی اس وجہ سے کہ مجتہد قحطی بھی ہوتا ہے اور مصیب بھی (ہم نے کہا کہ علت کی تخصیص درست نہیں ہے کہ تخصیص علت یہ ہے کہ مجتہد یہ کہے کہ میری علت برحق و مؤثر تھی لیکن کسی مانع کی وجہ سے حکم اس سے پیچھے رہ گیا کہ کیونکہ تخصیص علت کا جواز ہر مجتہد کو مصیب قرار دینے تک پہنچا دیتا ہے۔ کیونکہ کوئی مجتہد بھی عاجز نہیں ہے یہ بات کہنے سے کہ تو ہر مجتہد استنباط علت میں مصیب ہوگا۔ بخلاف بعض کے کہ جیسے مشائخ عراق اور امام کرخی رحمہ اللہ کیونکہ یہ حضرات علت مستتبہ کی تخصیص کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ علت حکم کی علامت ہوتی ہے۔ لہذا یہ ممکن ہوگا کہ بعض مواقع میں علت کو علامت قرار دیا جائے نہ کہ بعض میں اور علت کو مستتبہ کے ساتھ اس لیے مقید کیا گیا ہے کہ علت منصوصہ کی تخصیص کی طرف تو بہت سے فقہاء گئے ہیں اس لیے کہ زنا اور چوری کوڑوں اور ہاتھ کاٹنے کی علت ہیں مگر اس کے باوجود بھی بعض مواقع میں کوڑے نہیں لگائے جاتے اور ہاتھ نہیں کاٹا جاتا کسی مانع کی وجہ سے۔ اور اس کی کہ یعنی تخصیص علت کی وضاحت یہ ہے کہ مجتہد یہ کہے کہ میری علت تو حکم کو ثابت کرتی تھی لیکن کسی مانع کی وجہ سے علت کے ہوتے ہوئے حکم ثابت نہیں ہوا کہ پس وہ محل کہ جس میں یہ حکم ثابت نہیں ہوا کہ علت (کے حکم) سے خاص کر لیا گیا اس دلیل کی وجہ سے اور ہمارے نزدیک حکم کا نہ ہونا علت کے نہ ہونے کی بناء پر ہے کہ یعنی مجتہد یوں کہے کہ محل اختلاف میں علت ہی نہیں پائی گئی کیونکہ مانع کے موجود ہونے کے وقت علت علت بننے کے قابل نہیں ہے۔

ولہذا عبارت کی تشریح سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ علت دو قسم پر ہے ① علت منصوصہ ② علت مستتبہ۔ کتاب میں علت سے مراد علت مستتبہ ہے علت منصوصہ مراد نہیں ہے یعنی وہ علت مستتبہ ہے جس کو کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ یا اجماع یا قیاس سے مستتبہ کیا گیا ہو اور علت منصوصہ وہ علت ہے جو کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ میں صراحتاً مذکور ہو۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ ہمارے نزدیک مجتہد کبھی قحطی ہوتا ہے اور کبھی مصیب ہوتا ہے اس لئے ہم نے کہا کہ تخصیص علت جائز نہیں ہے تخصیص علت کا مطلب یہ ہے کہ ایک مجتہد کسی حکم کی کوئی علت نکالے پھر جب اس پر نقص وارد کیا جائے کہ فلاں جگہ آپ کی یہ علت پائی جاتی ہے لیکن حکم نہیں پایا جاتا تو وہ اس کے جواب میں کہے کہ میری علت تو برحق ہے اور حکم میں مؤثر ہے لیکن اس جگہ حکم نہیں پایا گیا ایک مانع کی وجہ سے۔ تخصیص علت کا جائز نہ ہونا اکثر مشائخ احناف کا مذہب ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول اظہر ہے اور مشائخ عراق، امام ابو بکر رازی، امام ابوالحسن کرخی اور قاضی ابوزید دہلوی، امام مالک رحمہ اللہ، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور عامۃ المستشرقین کے نزدیک تخصیص علت جائز ہے چنانچہ یہ فرماتے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت پائی جائے مگر مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے۔

لہذا یہودی کے سے ہماری دلیل بیان کر رہے ہیں ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر تخصیص علت جائز ہو تو پھر ہر مجتہد کو مصیب ماننا پڑے گا اس لئے کہ اگر کسی مجتہد نے ایک حکم کی علت مستتبہ کی پھر کسی دوسرے نے اس پر اعتراض کیا کہ آپ کی یہ علت درست نہیں ہے کہ فلاں جگہ یہ علت تو پائی جا رہی ہے لیکن حکم نہیں پایا جا رہا تو اس کے جواب میں ہر مجتہد یہ بات کہہ سکتا ہے کہ میری علت تو برحق ہے اور حکم میں مؤثر ہے لیکن فلاں جگہ حکم نہیں پایا گیا ایک مانع کی وجہ سے اس طرح وہ اعتراض سے چھٹکارا پایا جائے گا اور اس کا اجتہاد خطا سے بچ جائے گا لہذا کہنا پڑے گا کہ ہر مجتہد استنباط علت کے سلسلے میں مصیب ہے حالانکہ ہمارے نزدیک مجتہد کبھی قحطی ہوتا ہے اور کبھی مصیب ہوتا ہے۔

﴿لأن العلة اشارة للحکم﴾ مشائخ عراق وغیرہ جو مجوزین تخصیص ہیں ان کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔

مشائخ عراق فرماتے ہیں کہ تخصیص علت جائز ہے اس لئے کہ علت حکم کی محض علامت اور نشانی ہوتی ہے موجب حکم یعنی حکم کو ثابت کرنے والی نہیں ہوتی بلکہ حکم کو ثابت کرنے والا ہیچۃ اللہ تعالیٰ ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ شئی کی علامت پائی جائے لیکن شئی نہ پائی جائے لہذا ایسا ہو سکتا ہے کہ علت بعض مواقع میں حکم کی علامت اور نشانی ہو اور بعض مواقع میں حکم کی علامت نہ ہو یعنی علت تو موجود ہو مگر حکم موجود نہ ہو جیسے بادل بارش کی علامت و نشانی ہے لیکن بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بادل موجود ہوتا ہے لیکن بارش نہیں ہوتی اس کے باوجود بادل کے علامت ہونے میں کوئی قباحہ نہیں ہے۔ نیز علت حکم کی علامت ہے، لیکن بذات خود نہیں بلکہ شارع علیہ السلام کے مقرر کرنے سے تو شارع علیہ السلام جہاں اس کو علامت بنائے گا وہاں وہ علامت ہوگی اور جہاں علامت نہیں بنائے گا وہاں وہ علامت نہیں ہوگی۔

﴿و اما قیودات العلة﴾ سے شارح علیہ السلام فرماتے ہیں کہ مذکورہ اختلافی مسئلے میں علت کو مستحبہ کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ جو علت منصوصہ ہو بہت سارے فقہاء اس کی تخصیص کے قائل ہیں اس لئے کہ زنا کوڑے لگائے جانے کی علت منصوصہ ہے اور چوری کرنا ہاتھ کاٹنے کا علت منصوصہ ہے لیکن بعض مواقع میں علت کے پائے جانے کے باوجود مانع کی وجہ سے حد جاری نہیں ہوتی یعنی بعض صورتوں میں زنا پایا جاتا ہے لیکن کسی مانع کی وجہ سے کوڑے نہیں لگائے جاتے اور چوری پائی جاتی ہے لیکن کسی مانع کی وجہ سے ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ جیسے دار الحرب میں کوئی چوری کرے یا زنا کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور اس کو کوڑے نہیں لگائے جائیں گے یا اسلامی حکومت نہ ہو۔

﴿وذلك تخصیص العلة﴾ تخصیص علت کا مطلب بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا تخصیص العلة کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد کسی حکم کی کوئی علت نکالے پھر جب اس پر نقض وارد کیا جائے کہ فلاں جگہ آپ کی یہ علت پائی جاتی ہے لیکن حکم نہیں پایا جاتا تو وہ جواب دے کہ میری علت تو برحق ہے اور حکم کو مؤثر کرنے والی ہے لیکن فلاں جگہ علت کے پائے جانے کے باوجود حکم نہیں پایا گیا ایک مانع کی وجہ سے۔

﴿فصار المحل الذی﴾ خلاصہ یہ ہے کہ جس محل میں وہ علت پائی گئی ہے اور حکم نہیں پایا گیا تو مشائخ عراق کے نزدیک وہ محل علت سے مخصوص ہو گا مذکورہ دلیل یعنی مانع کی وجہ سے یعنی ان حضرات کے نزدیک اس محل میں عدم حکم وجود علت کے ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے ہے، یعنی اس محل میں علت تو پائی گئی ہے مگر حکم نہیں پایا گیا ایک مانع کی وجہ سے اور ہمارے نزدیک اس محل میں عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے یعنی حکم اس لئے نہیں پایا گیا کہ علت ہی نہیں پائی گئی اس لئے کہ اس محل میں جب مانع موجود ہے تو مانع کے ہوتے ہوئے وہ علت، علت نہیں بن سکتی۔ یعنی جب ہماری مستحبہ کردہ علت پر کوئی اعتراض کرے کہ آپ کی علت درست نہیں ہے کیونکہ ہر جگہ یہ علت تو پائی جا رہی ہے لیکن حکم نہیں پایا جا رہا تو ہم جواب میں یہ کہیں گے کہ فلاں جگہ حکم اس لئے نہیں پایا گیا کہ وہاں علت ہی نہیں پائی گئی نہ یہ کہ علت تو پائی گئی ہے لیکن حکم نہیں پایا گیا ایک مانع کی وجہ سے، وہ اس طرح کہ جس وصف کو حکم کی علت بنایا گیا تھا، ہم اس میں ایک اور قید کا اضافہ کر دیں گے ایسی قید کا جو فلاں جگہ (جس کے بارے میں معترض نے کہا ہے کہ علت تو پائی جا رہی ہے لیکن حکم نہیں پایا جا رہا) نہ پائی جا رہی ہو اور اس قید کا اضافہ ہم اس طرح کریں گے کہ جس چیز کو انہوں نے ثبوت حکم سے مانع قرار دیا تھا ہم اسی سے ایک قید نکال کر اس وصف کے ساتھ جوڑ دیں گے، کیونکہ مانع کے ہوتے ہوئے وہ علت کیسے علت بن سکتی ہے، اس کا مطلب یہ تھا کہ پہلے جس وصف کو علت بنایا گیا تھا وہ ناقص تھا اس مانع سے ایک قید نکال اس وصف کے ساتھ جوڑی اب وہ تام ہوا۔

لَیْسَ یُتَلَّ عَلَىٰ هٰذَا اَيْضًا یَلْزَمُ تَصَوُّبُ مَحَلِّ مُجْتَهِدٍ اِذَا لَا یَعْجِزُ اَحَدٌ عَنْ اَنْ یَّقُولَ لَمْ تَكُنِ الْعِلَّةُ مَوْجُودَةً هُنَا اُجِیْبُ بِاَنَّ فِی بَیِّنِ التَّالِیِّ یَلْزَمُ التَّكْلُفُ اِذَا ادَّعٰی اَوَّلًا صِحَّةَ الْعِلَّةِ لَمْ یَعُدَّ وَتَوَدَّ

القياس لأغنى النامية فلا يُقبل أصلاً بعبارة بيان عدم وجود الدليل إذ لا يلزم فيه التاكلف فهذه
 يُقبل وبيان ذلك في الصائم إذا صب الماء في حلقه بالأكراه أو في التورم أنه يفسد الصوم لقوات
 رُكبه وهو الإمساك ويلزم عليه التامس قاله لا يفسد صومه مع قوات رُكبه حقيقة فجهت عن
 هذا القياس كل واحد منا ومن جواز تخصيص العلة على طبعي رأيه فمن أجاز خصوص العلة قال
 امتنع حكم هذا التعليل كنه لتمام وهو الأثر يعني قوله عليه السلام تم على صومك فإلنا أطعناك الله و
 سقناك مع بقاء العلة ولنا امتنع الحكم لعدم العلة فكأنه لم يُفطر لأن فعل التامس منسوب إلى
 صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجنابة وبقي الصوم لبقاء رُكبه لا لتمام مع قوات رُكبه كما زعم
 من جواز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعاً للحكم دليلاً على عدم العلة وبنى على هذا
 أن على بحث تخصيص العلة بالنامية تقسيم النوامية وهي خمسة مائة بمنع انعقاد العلة كبيع
 المهر فإنه إذا باع المهر لا يتعقد البيع شرعاً وإن وجد صورة ومائة بمنع تمام العلة كبيع عبداً الغير
 بلا إله فإنه يتعقد شرعاً لوجود التحل ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضا المالك وعلل هذين
 المستثنى من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الإسلام لأن التخصيص هو تخلف
 الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة إلا أن يُقال إنها وجدت صورة وإن لم تُعتبر شرعاً و
 لهذا عدل صاحب التوضيح إلى أن جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه هذا
 الاعتراض ومائة بمنع ابتداء الحكم كبيع الشربة في البيع فإنه وجدت العلة بتمامها ولكن لم
 يتبدل الحكم وهو الملك للغير ومائة بمنع تمام الحكم كبيع الرزية فإنه لا يمنعه ثبوت الملك و
 لكنه لم يتم معه ولهذا يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بكون قضاء أو رضا ومائة بمنع
 لزوم الحكم كبيع الغيب فإنه لا يمنعه ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف
 في البيع ولا يتمكن من الفسخ بكون قضاء أو رضا ولكنه يمنعه لزومه لأن له ولاية الرد و
 الفسخ فلا يكون لازماً.

میں اگر اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں بھی تو ہر مجتہد کو مصیب قرار دینا لازم آتا ہے کیونکہ یوں کہنے سے کوئی عاجز
 نہیں ہے کہ یہاں طاعت نہیں پائی گئی اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مانع بیان کرنے میں قاضی لازم آتا ہے کہ اولاً مجتہد نے دعویٰ کیا
 اپنی طاعت کے صحیح ہونے کا، پھر قاضی وارو ہونے کے بعد مانع کا دعویٰ کیا اس لئے یہ دعویٰ بالکل قبول نہیں ہوگا بخلاف دلیل کے نہ ہونے
 کے بیان کے کہ اس میں قاضی لازم نہیں آتا اسی وجہ سے یہ دعویٰ قابل قبول ہوگا اس کی وضاحت روزہ دار میں ہے کہ جب اس کے

حلق میں پانی ڈالا جائے کہ زبردستی یا نیند کی حالت میں تو روزے کے رکن کے فوت ہونے کی وجہ سے روزہ قاسد ہو جائے گا کہ اور وہ رکن اسماک ہے اس پر ناسی کے ساتھ اعتراض لازم آتا ہے کہ اس کا روزہ رکن صوم کے ہیضہ فوت ہونے کے باوجود قاسد نہیں ہوتا۔ تو ہم میں سے اور ان میں سے کہ جو تخصیص علت کو جائز کہتے ہیں ہر ایک اپنی اپنی رائے کے مطابق اس نقص کا جواب دیتے ہیں چنانچہ جو تخصیص علت کو جائز قرار دیتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اس علت کا حکم وہاں مانع کی وجہ سے نہیں پایا گیا اور وہ مانع حدیث ہے یعنی آپ ﷺ کا یہ فرمان کہ (تو اپنا روزہ پورا کر۔ کیونکہ تجھ کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا، پایا ہے) حالانکہ علت موجود ہے اور ہم نے کہا کہ حکم علت کے نہ ہونے کی وجہ سے نہیں پایا گیا گویا کہ ناسی نے روزہ افطار ہی نہیں کیا کیونکہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی طرف منسوب ہے اس لئے ناسی سے جنایت کا معنی ساقط ہو گیا اور روزے کے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے روزہ باقی رہا نہ یہ کہ مانع کی وجہ سے روزہ باقی رہا رکن صوم کے فوت ہونے کے باوجود جیسا کہ تخصیص علت کو جائز کہنے والوں نے گمان کر لیا ہے۔ الغرض جس حدیث کو محکم نے حکم کیلئے مانع قرار دیا ہم نے اسی کو علت کے نہ ہونے کی دلیل قرار دیا ہے۔ اور اسی پر دارومدار ہے یعنی تخصیص علت بالمانع کی بحث پر دارومدار ہے موانع کی تقسیم کا چنانچہ اس کی پانچ قسمیں ہیں۔ ① ایسا مانع جو علت کو منعقد ہونے سے روک دے جیسے آزاد آدمی کی بیعت اس لئے کہ جب کوئی آدمی کسی آزاد کو بیچ دے تو یہ بیعت شرعاً منعقد نہیں ہوگی اگرچہ صورت کے لحاظ سے بیعت پائی گئی۔ ② ایسا مانع جو علت کو تام ہونے سے روک دے جیسے کہ بغیر اجازت کے دوسرے کے غلام کو بیچنا کیونکہ یہ بیعت شرعاً منعقد ہو جائے گی محل بیعت کے پائے جانے کی وجہ سے۔ لیکن بیعت تام نہیں ہوگی جب تک کہ مالک کی رضامندی نہ پائی جائے۔ اور ان دونوں قسموں کو تخصیص علت کی قبیل میں شمار کرتا سماع ہے۔ جسکی ابتداء فخر الاسلام رحمہ اللہ سے ہوئی۔ اس لئے کہ تخصیص علت یہ ہے کہ علت کے پائے جانے کے باوجود حکم نہ پایا جائے اور یہاں علت ہی سرے سے نہیں پائی گئی مگر یہ کہ یہ کہا جائے کہ صورتاً علت پائی گئی۔ اگرچہ وہ علت شرعاً معتبر نہیں ہے۔ اسی وجہ سے صاحب توضیح رحمہ اللہ نے اس بات کی طرف عدول کیا کہ وہ تمام موانع کہ جو عدم حکم کو ثابت کرتے ہیں پانچ ہیں۔ تاکہ ان پر یہ اعتراض وارد نہ ہو۔ ③ ایسا مانع جو ابتداء حکم سے مانع بنے جیسے بیعت میں خیار شرط ہے کہ (اس صورت میں) علت پورے طور پر پائی گئی ہے لیکن حکم یعنی ملک کی ابتداء نہیں ہوئی خیار کی وجہ سے۔ ④ ایسا مانع جو حکم کو تام ہونے سے روک دے جیسے خیار ردیت کہ یہ خیار ملک کے ثابت ہونے سے مانع نہیں ہے۔ لیکن اس خیار کے ہوتے ہوئے ملک تام نہیں ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے صاحب خیار قادر ہوتا ہے قضاء اور رضاء کے بغیر عقد کو فتح کرنے پر۔ ⑤ ایسا مانع جو لزوم حکم کو روک دے جیسے خیار عیب ہے کہ خیار عیب ثبوت ملک سے مانع نہیں ہوتا اور نہ ہی ملک کے تام ہونے سے مانع ہوتا ہے یہاں تک کہ مشتری قادر ہوتا ہے بیعت میں تصرف کرنے پر لیکن قضاء یا رضاء کے بغیر فتح کرنے پر قادر نہیں ہوتا۔ لیکن خیار عیب لزوم حکم سے مانع ہوتا ہے اسلئے کہ مشتری کو واپس کرنے اور (بیعت) کو فتح کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے جسکی وجہ سے بیعت لازم نہیں ہوگی۔

تشریح: ﴿فان قيل﴾ ہمارے مذہب پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جناب آپ کے مذہب (محل اختلاف میں حکم کا نہ پایا جانا علت کے نہ پائے جانے کی بناء پر ہے) کے مطابق بھی ہر مجتہد کو مصیب ماننا لازم آتا ہے اس لئے کہ ہر مجتہد کہہ سکتا ہے کہ فلاں جگہ حکم نہیں پایا گیا اس لئے کہ علت ہی نہیں پائی گئی پس اس طرح وہ اعتراض سے جان چھڑالے گا اور اس کا اجتہاد خطا سے بچ جائے گا پس وہ مصیب ہوگا۔

﴿و اجیب﴾ سے جواب دیا کہ دونوں مذہبوں میں بڑا فرق ہے کیونکہ مشائخ عراق کے مذہب کے مطابق مجتہد کے اقوال میں

تاقض لازم آتا ہے کہ پہلے اس نے اپنی ملت کے معج ہونے کا دعویٰ کیا پھر جب اس پر نقض وارد ہوا تو اس نے مانع کا ذکر کر کے اپنی ملت کے معج نہ ہونے کا دعویٰ کیا یعنی پہلے اپنی ملت کو معج کہا پھر اس کو فلالہ کہا، پس چونکہ مجتہد کے اقوال میں تاقض ہے اس لئے اس کا قول مقبول نہیں ہوگا۔

جبکہ ہمارے مذہب کے مطابق مجتہد کے اقوال میں تاقض لازم نہیں آتا کیونکہ اس نے پہلے اپنی ملت کے معج ہونے کا دعویٰ کیا ہے پھر جب اس پر نقض وارد ہوا تو اس نے کہا کہ فلاں جگہ حکم نہیں پایا گیا اس لئے کہ ملت ہی نہیں پائی گئی کیونکہ میں نے پہلے جو ملت بیان کی تھی وہ ناقص تھی، اب میں اس میں ایک قید کا اضافہ کرتا ہوں اس قید کے اضافہ سے وہ ملت تام ہوتی ہے، پس پہلا اجتہاد خطا تھا اور دوسرا اجتہاد صواب (درست) ہے اس صورت میں ہر مجتہد کو مصیب کہنا لازم نہیں آتا بلکہ المجتہد بخطی و یصیب کیونکہ پہلا اجتہاد خطا اور دوسرا صواب ہے، پس اس صورت میں چونکہ مجتہد کے اقوال میں تاقض نہیں ہے اس لئے اس کا قول مقبول ہوگا۔

﴿وہ بیان ذلك فی الثانی﴾ تخصیص علت کی توضیح بالمثال کر رہے ہیں کہ اگر کسی روزہ دار کے حلق میں زبردستی یا نیند کی حالت میں پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا کیونکہ روزے کا رکن ہے امساك عن المفطرات الثلاثة (کھانے پینے اور جماع سے رکنا) اور یہاں یہ رکن فوت ہو گیا ہے پس فساد صوم حکم ہے اور امساك کا فوت ہو جانا اس کی علت ہے۔

﴿وہ یلزم علیہ الناسی﴾ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر کسی روزہ دار نے بھول کر کھاپی لیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ یہاں بھی روزے کا رکن یعنی امساك فوت ہو گیا پس یہاں علت یعنی امساك موجود ہے لیکن حکم یعنی فساد صوم نہیں پایا جا رہا پس ہم میں سے (جو تخصیص علت کو جائز قرار نہیں دیتے) اور تخصیص علت کے مجوزین میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی رائے کے مطابق اس اعتراض کا جواب دیا ہے ﴿تخصیص علت کے مجوزین کا جواب﴾ یہ ہے کہ یہاں ناسی والی صورت میں علت (امساك کا فوت ہو جانا) پائی جا رہی ہے لیکن ایک مانع کی وجہ سے فساد صوم کا حکم نہیں لگایا جا رہا ہے وہ مانع حضور ﷺ کی حدیث ہے ﴿تیمد علی صومك فاما اطعمك الله و سقاك﴾ حضور ﷺ نے ناسی (بھول کر کھانے پینے والے) سے فرمایا کہ تم روزہ پورا کرو اللہ نے ہی تمہیں کھلایا ہے اور اسی نے ہی تمہیں پلایا ہے پس مانع کی وجہ سے علت میں تخصیص ہوگی یعنی علت سے اس محل (ناسی) کو خاص کیا جائے گا کہ ناسی میں فساد صوم کی علت پائی جا رہی ہے لیکن حکم (فساد صوم) نہیں پایا جا رہا اور ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ہم نے کہا کہ ناسی والی صورت میں حکم (فساد صوم) کا نہ پایا جانا علت (امساك) کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے اس طرح نہیں ہے کہ جیسے تخصیص علت کے مجوزین نے کہا کہ علت تو پائی جا رہی ہے لیکن ایک مانع کی وجہ سے حکم نہیں پایا جا رہا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ناسی کے فعل (کھانے پینے) کی حضور اکرم ﷺ نے صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کی طرف نسبت کی ہے چنانچہ ارشاد ہے ﴿انما اطعمك الله وسقاك﴾ کہ تو نے خود نہیں کھایا یا پلا بلکہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا ہے اور اسی نے تجھے پلایا ہے اور جو صاحب شرع ہے وہی صاحب حق ہے روزہ کی حالت میں کھانے پینے سے رکنا اسی کا حق تھا اس نے خود ہی اس بندہ کو روزہ بھلوا کر کھلایا پلایا تو اس نے اپنا حق خود ہی ساقط کیا ہے تو پھر اس بندہ (ناسی) کا کیا جرم ہوا، پس ناسی سے جرم ساقط ہو گیا اور ناسی کا یہ فعل معاف قرار دے دیا گیا۔ پس ایسے ہو گیا گویا کہ اس نے کھایا یا پلا ہی نہیں ہے اور رکن صوم (امساك عن المفطرات الثلاث) باقی ہے اور جب روزے کا رکن باقی ہے تو روزہ بھی باقی رہے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ خصم نے جس چیز (حدیث مذکور) کو مانع حکم بتایا ہے ہم نے اسی کو ناسی میں فساد صوم کی علت (امساك کا فوت ہونا) کے نہ پائے جانے کی دلیل بتایا ہے۔

دو یعنی علیٰ ہذا: معنی مختلف فرماتے ہیں کہ بات سے بات نکلتی ہے تخصیص علت بالمائع کی بحث سے ایک اور بحث نکلتی ہے اور وہ ہے تقسیم موائع کی بحث کہ بعض فقہاء چونکہ مائع کی وجہ سے علت کی تخصیص کے قائل ہیں تو اس پر سوال ہوتا ہے کہ مائع کے کہتے ہیں تو فرمایا کہ مائع کی کل پانچ قسمیں ہیں:

مائع کی پہلی قسم: مائع يمنع انعقاد العلة: وہ مائع جو علت کو منعقد ہونے سے روک دے، یعنی علت بننے سے ہی روک دے، جیسے بھج علت ہے ملک کی اور ملک اس کا حکم ہے اگر آزاد آدمی کی بھج کی جائے تو یہ آزاد کی بھج شرعاً منعقد نہیں ہوتی تو آزادوں میں ایسا مائع ہے جو ملک کی علت (بھج) کو منعقد ہونے سے روک دیتا ہے، اس لیے کہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا جب کہ بھج نام ہے مبادلۃ المال بالمال کا۔

مائع کی دوسری قسم: مائع يمنع تمام العلة: وہ مائع جو علت کو منعقد ہونے سے تو نہ روکے لیکن علت کو تام ہونے سے روک دے، جیسے اگر کوئی آدمی دوسرے کے غلام کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دے تو یہ بھج شرعاً منعقد ہو جائے گی لیکن تام نہیں ہوگی جب تک کہ مالک کی رضا مندی نہ پائی جائے یہاں ملک غیر ایسا مائع ہے کہ اس نے علت کو منعقد ہونے سے نہیں روکا، یعنی بھج کو منعقد ہونے سے نہیں روکا بلکہ بھج منعقد ہو جائے گی، کیونکہ بھج نام ہے مبادلۃ المال بالمال کا یعنی مال کا مال کے ساتھ جادلہ اور غلام بھی مال ہونے کی وجہ سے محل بھج ہے اس لیے بھج منعقد ہو جائے گی لیکن یہ مائع (ملک غیر) بھج کو تام ہونے سے روک دے گا کہ بھج تام نہیں ہوگی بلکہ مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی۔

دو وعدہ ہذا بین القسمین: شارح مکتبہ ماتن مکتبہ پر اعتراض کر رہے ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مائع کی ان دو قسموں کو تخصیص علت کی قبیل میں سے قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ تخصیص علت کا مطلب یہ ہے کہ علت پائی جائے لیکن حکم نہ پایا جائے کسی مائع کی وجہ سے اور مذکورہ دو قسموں میں تو علت ہی نہیں پائی جارہی، پس مائع کی ان دو قسموں میں حکم کا نہ پایا جانا علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے، ایسا نہیں ہے کہ علت پائی جارہی ہے لیکن مائع کی وجہ سے حکم نہیں پایا جا رہا ہے، شارح مکتبہ نے اس اعتراض کے دو جواب دیے ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ مائع کی ان دو قسموں کو تخصیص علت کی اقسام میں سے قرار دینا یہ تسامح ہے اور اس تسامح کی ابتداء فخر الاسلام مکتبہ سے ہوئی ہے۔

والا ان يقال انها وجدت صورة: دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ معنی مکتبہ نے ان دو قسموں کو تخصیص علت کی اقسام میں سے اس لئے قرار دیا ہے کہ ان دو قسموں میں علت صورۃ پائی جارہی ہے اگرچہ وہ شرعاً معتبر نہیں ہے تو صورت کا اعتبار کر کے ماتن مکتبہ نے ان دونوں قسموں کو تخصیص علت کی قبیل میں سے قرار دیا ہے۔

دولہذا عدل: شارح مکتبہ فرماتے ہیں کہ چونکہ مذکورہ تقسیم پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے اس لیے صاحب توفیق مکتبہ نے تقسیم ہی بدل دی اور فرمایا کہ جو مائع حکم کے مرتب نہ ہونے کا قاضا کرتے ہیں وہ پانچ ہیں خواہ علت موجود ہو اور حکم نہ پایا جائے یا سرے سے علت ہی نہ پائی جائے اور یہ تقسیم موائع کی سب اقسام کو شامل ہے۔

مائع کی تیسری قسم: مائع يمنع ابتداء الحكم: مائع کی تیسری قسم وہ مائع ہے جو نہ تو علت کو منعقد ہونے سے روکے اور نہ ہی علت کو تام ہونے سے روکے، لیکن حکم کو شروع ہونے سے روک دے۔ جیسے بھج میں خیار شرط کا ہونا کہ خیار شرط ایسا مائع ہے جو ملک

کی ملک (بیع) کو نہ منع ہونے سے روکتا ہے اور نہ تام ہونے سے روکتا ہے بلکہ خیاری شرط کے ہوتے ہوئے بیع منع بھی ہو جاتی ہے اور تام بھی ہو جاتی ہے لیکن خیاری شرط حکم (ملک) کو شروع ہونے سے روک دیتا ہے چنانچہ عوفین (بیع اور ثمن) میں سے جو عوف صاحب خیاری نے دوسرے عاقد کو دینا ہو وہ اس کی ملک سے لگائی نہیں کہ دوسرے عاقد کی ملک میں داخل ہو۔

مانع کی چوتھی قسم: ﴿مانع یمنع تمام الحکم﴾ مانع کی چوتھی قسم وہ مانع ہے جو حکم کو شروع ہونے سے تو نہ روکے لیکن حکم کو تام ہونے سے روک دے جیسے بیع میں خیاری رویت کا ہونا یعنی ایک شخص نے اگر کوئی چیز دیکھے بغیر خریدی تو اس (مشتري) کو خیاری حاصل ہوتا ہے کہ دیکھنے کے بعد اگر اس کو پسند آئے تو لے لے ورنہ بیع کو فسخ کر دے تو خیاری رویت ایسا مانع ہے جو حکم یعنی ملک کو ثابت ہونے سے تو نہیں روکتا لیکن ملک کو تام ہونے سے روک دیتا ہے۔ اس لئے کہ ملک کے تام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مشتری بیع میں تصرف کرنے پر قادر ہو کہ وہ جس طرح چاہے تصرف کرے اور وہ قاضی کے فیصلے کے بغیر یا مانع کی رضامندی کے بغیر عقد بیع کو فسخ کرنے پر قادر نہ ہو اور جس آدمی کو خیاری رویت حاصل ہو وہ قاضی کے فیصلے اور مانع کی رضامندی کے بغیر عقد بیع کو فسخ کرنے پر قادر ہوتا ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ خیاری رویت ملک کو تام ہونے سے روک دیتا ہے۔

مانع کی پانچویں قسم: ﴿مانع یمنع لزوم الحکم﴾ مانع کی پانچویں قسم وہ مانع جو نہ تو حکم کو ثابت ہونے سے روکے اور نہ حکم کو تام ہونے سے روکے لیکن حکم کو لازم ہونے سے روک دے جیسے بیع میں خیاری عیب کا حاصل ہونا کہ خیاری عیب ایسا مانع ہے جو نہ تو ملک کو ثابت ہونے سے روکتا ہے اور نہ ملک کو تام ہونے سے روکتا ہے بلکہ خیاری عیب کے ہوتے ہوئے ملک ثابت بھی ہو جاتی ہے اور ملک تام بھی ہو جاتی ہے چنانچہ مشتری بیع میں تصرف کرنے پر قادر ہوتا ہے کہ جس طرح چاہے تصرف کرے اور قاضی کے فیصلے یا مانع کی رضامندی کے بغیر عقد بیع کو فسخ کرنے پر قادر نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ خیاری عیب کے ہوتے ہوئے ملک تام ہو جاتی ہے۔ لیکن خیاری عیب ملک کو لازم ہونے سے روک دیتا ہے، ملک کے لازم ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مشتری بیع میں تصرف کرنے پر قادر ہو کہ جس طرح چاہے تصرف کرے لیکن مشتری عقد بیع کو فسخ کرنے پر مطلقاً قادر نہ ہونے قاضی کے فیصلے سے اور نہ مانع کی رضامندی سے اور خیاری عیب کی صورت میں مشتری قاضی کے فیصلے یا مانع کی رضامندی سے عقد بیع کو فسخ کرنے پر قادر ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ خیاری عیب لزوم ملک سے مانع ہوتا ہے۔

لَمْ لَمَّا قَرَعُ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ هَرُطِ الْقِيَاسِ وَرُكْبِهِ وَحُكْمِهِ هَرَعٌ فِي بَيَانِ دَلِيلِهِ فَقَالَ لَمْ
الْعِلَلُ تَوَعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَيَّرَةٌ وَعَلَى كُلِّ قَسْمٍ هَرُوبٌ مِّنَ الدَّلِيلِ فَإِنَّ الطَّرْدِيَّةَ لِلشَّاعِبِيَّةِ وَتَحْنُ
لَتَنْتَعَهَا عَلَى وَجْهِ يُلْجِئُهُمْ إِلَى الْقَوْلِ بِالتَّأْيِيرِ وَالْمُؤَيَّرَةُ لَمَّا وَتَدْنَعَهَا الشَّاعِبِيَّةُ لَمْ لُجِيئُهُمْ عَنْ
الدَّلِيلِ وَهَذَا الْبَحْثُ هُوَ آسَاسُ التَّنَظُّرَةِ وَالتَّحَاوَرَةِ وَقَدْ اقْتَبَسَ عِلْمُ التَّنَظُّرَةِ مِّنْ هَذَا الْبَحْثِ
بِالْأَصُولِ وَجُعِلَ عِلْمًا آخَرَ وَتُصَرِّفُ فِيهِ بِتَغْيِيرِ بَعْضِ الْقَوَاعِيدِ وَالْإِدْيَادِهَا عَلَى مَا لَيْبِنُ إِنَّ هَذَا
اللَّهُ تَعَالَى أَمَّا الطَّرْدِيَّةُ تَوَجُّهُ دَلِيلُهَا آتِيَّةٌ الْقَوْلُ بِتَوَجُّبِ الْعِلَّةِ أَيْ قَوْلُ الْمُتَعَرِّضِ بِتَوَجُّبِ عِلَّةِ
الْمُسْتَبِيلِ وَهُوَ الْإِزَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْعِلَلُ بِتَغْيِيلِهِ مَعَ بَقَاءِ الْخِلَافِ فِي الْحُكْمِ الْمُسْتَلَكِ فِيهِ كَقَوْلِهِمْ
أَيْ قَوْلِ الشَّاعِبِيَّةِ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ أَلَهُ صَوْمٌ قَرَضٍ فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا بِتَغْيِيلِ النَّيَّةِ بِأَنْ يَقُولَ بِصَوْمٍ غَيْرِ

تَوَيْتَ لِقَرْصٍ رَمَضَانَ فَأَوَدَّكَ الْعِلَّةُ الطَّرْدِيَّةُ وَهِيَ الْقَرْصِيَّةُ لِلتَّعْيِينِ إِذْ أَيْتَمَّا تَوَجَدَ الْقَرْصِيَّةُ تَوَجَدَ
 التَّعْيِينُ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ وَالكُفَّارَةِ وَالصَّلَوَاتِ الْفَسْ وَتَحْنُ تَذَلُّعُهُ بِمُوجِبِ عَلَيْهِ قَتْلُوهُ جَنَدًا لَا
 يَصِحُّ إِلَّا بِتَّعْيِينِ النَّيَّةِ وَإِنَّمَا لَجَوَازُهُ بِإِطْلَاقِ النَّيَّةِ عَلَى أَنَّهُ تَعْيِينٌ أَيْ سَلَّمْنَا أَنَّ التَّعْيِينَ قَرْصِيٌّ
 لِلْقَرْصِ وَلَكِنْ التَّعْيِينُ تَوْعَانِ تَعْيِينٌ مِنْ جَانِبِ الْعِبَادِ قَضَاءً وَتَعْيِينٌ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ وَهَذَا
 الْإِطْلَاقُ فِي حُكْمِ التَّعْيِينِ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ قَائِلُهُ قَالَ إِذَا انْسَلَخَ شَهْرَانِ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ
 فَإِنْ قَالَ الْقَضَمُ إِنَّ التَّعْيِينَ الْقَضِيَّ هُوَ الْمُعْتَبَرُ جَنَدًا كَمَا فِي الْقَضَاءِ وَالكُفَّارَةِ دُونَ التَّعْيِينِ
 مُطْلَقًا فَقَوْلُ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّعْيِينَ الْقَضِيَّ مُعْتَبَرٌ وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ عِلَّةَ التَّعْيِينِ الْقَضِيَّ فِي الْقَضَاءِ وَ
 الكُفَّارَةِ هِيَ مُجَرَّدُ الْقَرْصِيَّةِ بَلْ كَوْنُ وَكَيْفِهِ صَالِحًا لِأَنْوَاعِ الصِّيَامَاتِ بِخِلَافِ رَمَضَانَ قَائِلُهُ مُتَعَيِّنٌ
 كَالْمُتَوَجِّدِ فِي الْمَكَانِ يُصَابُ بِمُطْلَقِ اسْمِهِ وَلَمْ يَذْكُرْ هَذَا الْإِعْتِرَاضُ أَهْلَ الْمَنَظَرَةِ لِأَنَّهُ سَطَحِيٌّ لَا
 يَبْقَى بَعْدَ الدَّلِيلَةِ وَتَعْيِينُ التَّبَحُّثِ فَإِنْ اسْتَيْفَسَرَ الْمَدْعَى عِنْدَهُمْ وَبَيَّانُهُ بَعْدَ الطَّلَبِ وَاجِبٌ فَلَا
 يَقْبَلُهُ قَطُّ۔

مگر جب معنی قیاس کی شرط اور اس کے رکن اور اس کے حکم کو بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو قیاس کی وجہ
 مدافعت کے بیان میں شروع ہو گئے، چنانچہ فرمایا پھر علل دوم پر ہیں علل طردیہ اور علل مؤثرہ اور ہر قسم پر اعتراضات کے کچھ انواع
 ہیں، پس علت طردیہ شوافع کی ہے اور ہم اس کو ایسے طریقے پر دفع کرتے ہیں جو ان کو تاثر (علت مؤثرہ) کا قائل ہونے پر مجبور کر دیتا
 ہے اور علت مؤثرہ ہماری ہے اور شوافع اس پر اعتراض کرتے ہیں پھر ہم ان کے اعتراض کا جواب دیتے ہیں اور یہی بحث علم مناظرہ اور
 مکالمہ کی بنیاد ہے اور علم مناظرہ اصول فقہ کی اسی بحث سے لیا گیا اور ایک الگ علم بنادیا گیا اور اس میں بعض قواعد کی تہذیبی اور بعض
 قواعد کے اضافہ کے ساتھ تصرف کیا گیا ہے جیسا کہ ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے، بہر حال علت طردیہ سواس کو دفع کرنے کے
 طریقے چار ہیں۔ پہلا طریقہ القول بموجب العلة ہے، یعنی معترض کا مسئلہ کی علت کے موجب کا قائل ہو جانا اور وہ اس چیز
 کو قبول کر لیتا ہے جو مستد اپنی علت سے لازم کر رہا ہے حکم متنازع فیہ میں اختلاف کے باقی رہنے کے ساتھ جیسے ان کا قول ہے یعنی
 شوافع کا قول صوم رمضان کے بارے میں کہ صوم رمضان صوم فرض ہے اس لئے یہ بغیر تعین نیت کے ادا نہیں ہوگا، بایں طور کہ وہ
 کہے کہ میں نے فرض رمضان کے لیے کل کے روزے کی نیت کی۔ پس شوافع تعین نیت کے لیے علت طردیہ لائے ہیں اور وہ فرضیت
 ہے اس لیے کہ جہاں فرضیت پائی جائے گی وہاں تعین نیت بھی پائی جائے گی جیسے صوم قضاء رمضان اور صوم کفارہ اور صلوات فُس ہم
 اس علت کو دفع کرتے ہیں ان کی علت کے موجب کے ساتھ، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ ہمارے نزدیک بھی تعین نیت
 کے بغیر درست نہیں ہے البتہ ہم مطلق نیت سے اس کو جائز قرار دیتے ہیں اس بنیاد پر کہ وہ بھی تعین نیت ہے، یعنی ہم اس بات کو تسلیم
 کرتے ہیں کہ صوم فرض کے لئے تعین ضروری ہے۔ لیکن تعین دوم پر ہے ایک تعین وہ ہے جو بندوں کی طرف سے قصداً ہو، دوسری
 تعین وہ ہے جو شارع کی طرف سے ہو اور یہ مطلق نیت شارع کی جانب سے تعین کے حکم میں ہے اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا جب شعبان کا مہینہ گزر جائے تو رمضان کے روزوں کے علاوہ کوئی دوسرا روزہ نہیں ہو سکتا پھر اگر خصم کہے کہ تعین قصدی ہمارے نزدیک معتبر ہے جیسے قضاء اور کفارہ میں ہے نہ کہ مطلقاً تعین تو ہم جواب دیں گے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ تعین قصدی ہی معتبر ہے اور نہ ہی ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ قضاء اور کفارہ میں تعین قصدی (کے ضروری ہونے) کی علت محض فریضہ ہے بلکہ تعین قصدی (کے ضروری ہونے) کی علت ان کے وقت کا دوسری قسم کے روزوں کی صلاحیت رکھنا ہے بخلاف رمضان کے کہ یہ تو متعین ہے جیسے کہ کسی مکان میں ایک تنہا آدمی ہو اس کو مطلق نام سے بلایا جاتا ہے اہل مناظرہ نے اس اعتراض کو ذکر نہیں کیا کیونکہ یہ سرسری اعتراض ہے وقت نظر اور موضوع بحث متعین کرنے کے بعد باقی نہیں رہتا کیونکہ اہل مناظرہ کے ہاں مدی سے دریافت کرنا اور دریافت کرنے کے بعد اس کو بتانا ضروری ہے پس وہ اس اعتراض کو بالکل قبول نہیں کرے گا۔

تشریح ﴿ثم لما فرغ المصنف من شرح ما فرماتے ہیں کہ جب مصنف رحمہ اللہ ارکان قیاس، شرائط قیاس اور حکم قیاس کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب قیاس کی وجوہ مدافعت (قیاس کو دفع کرنے کے طریقے) کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ علت دو قسم پر ہے علت طردیہ اور علت مؤثرہ۔

﴿علت طردیہ کی تعریف﴾ حکم کا علت کے ساتھ دائر ہونا وجود ابھی اور عدم ابھی۔ وجود کا مطلب یہ ہے کہ علت پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور عدم کا مطلب یہ ہے کہ علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔

﴿علت مؤثرہ﴾ وہ علت ہے جس کا اثر ظاہر ہو چکا ہو اور اثر ظاہر ہونے کی چار صورتیں ہیں جو پیچھے گزر چکی ہیں اور علت کی ان دونوں قسموں پر کچھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں چنانچہ علت طردیہ سے تو شوافع استدلال کرتے ہیں اور احناف اس پر ایسے اعتراضات کرتے ہیں کہ وہ شوافع کو علت مؤثرہ ماننے پر مجبور کر دیتے ہیں یعنی احناف جب شوافع کی علت طردیہ پر اعتراض کرتے ہیں تو شوافع دیکھتے ہیں کہ علت طردیہ سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوا اس لئے وہ علت طردیہ کو چھوڑ کر اس کے بعد مناظرہ میں علت مؤثرہ کو ذکر کرتے ہیں کہ جس کو اس طرح کے اعتراض سے رد کرنا ممکن نہ ہو۔

اور علت مؤثرہ سے احناف استدلال کرتے ہیں اور شوافع اس پر اعتراضات کرتے ہیں اور پھر احناف ان اعتراضات کے جوابات دیتے ہیں یہی بحث علم مناظرہ اور علم مکالمہ کی بنیاد ہے اور اصول فقہ کی اسی بحث سے بعض قواعد میں معمولی ترمیم اور بعض قواعد کے اضافے کے ساتھ علم مناظرہ کا استنباط کر کے اس کو ایک مستقل علم بنایا گیا ہے جس کا کچھ بیان یہاں بھی آئے گا۔ ان شاء اللہ۔

اما الطردیہ۔ علت طردیہ جس کے قائل شوافع ہیں اس پر احناف چار قسم کے اعتراضات وارد کرتے ہیں۔ (۱) ﴿القول بموجب العلة﴾ (۲) ممانعت (۳) فساد وضع (۴) مناقضہ۔ ﴿القول بموجب العلة﴾ کا مطلب یہ ہے کہ خصم (متدل) کی علت سے جو حکم ثابت ہو رہا ہے اس کو تسلیم کر کے ایسا نکتہ بیان کرنا کہ علت تو وہی رہے جو خصم نے ذکر کی ہے لیکن اس کا حکم بدل جائے حکم وہ ہو جائے جو معترض نے بیان کیا ہے۔

﴿تقولہم ای قول الشافعیہ﴾ القول بموجب العلة کی مثال پیش کر رہے ہیں کہ مثلاً شوافع کے ہاں صوم رمضان کے لیے تعین نیت ضروری ہے صوم رمضان تعین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتا اور تعین نیت یہ ہے کہ مثلاً اس طرح نیت کرے ﴿ہصوم غدا لویت لفرض رمضان﴾ (کل آئندہ فرض رمضان کا روزہ رکھنے کی میں نے نیت کی) اور احناف کے ہاں صوم رمضان کی ادائیگی کے لیے تعین نیت ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق نیت بھی کافی ہے۔ اس مسئلے میں شوافع تعین نیت کے ضروری ہونے کے لئے

علت طردیہ سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صوم رمضان صوم فرض ہے لہذا یہ تعین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا۔ پس فرضیت علت ہے اور تعین نیت اس کا حکم ہے کیونکہ فرضیت جہاں بھی پائے جاتی ہے وہاں تعین نیت والا حکم پایا جاتا ہے یعنی تعین نیت ضروری ہوتی ہے، چنانچہ صوم قضائے رمضان اور صوم کفارہ اور صلوٰۃ خمس میں فرضیت والی علت پائی جاتی ہے تو تعین نیت بھی بالاتفاق ضروری ہے اور جہاں فرضیت والی علت نہیں پائی جاتی ہے وہاں تعین نیت بھی ضروری نہیں ہوتی۔ جیسے صوم نفل اور صلوٰۃ نفل میں فرضیت نہیں ہے اس لئے تعین نیت بھی ضروری نہیں ہے۔ پس علت کا طردیہ ہونا ثابت ہو گیا اور صوم رمضان میں فرضیت والی علت پائی جاتی ہے لہذا اس کی ادائیگی کے لئے تعین نیت ضروری ہوگی۔

﴿و نحن ندفعه بموجب العلة﴾ معنی فرماتے ہیں کہ ہم اس علت طردیہ کو القول بموجب العلة سے رد کرتے ہیں کہ اس علت سے ثابت کردہ حکم یعنی تعین نیت کے ضروری ہونے اور تعین نیت کے بغیر صوم رمضان کے ادا نہ ہونے کو تسلیم کرتے ہیں اور پھر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صوم رمضان ہمارے نزدیک بھی تعین نیت کے بغیر درست نہیں ہے البتہ ہم مطلق نیت سے صوم رمضان کے جائز ہونے کے قائل صرف اس بناء پر ہیں کہ مطلق نیت میں بھی تعین نیت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ صوم فرض کے لئے تعین نیت ضروری ہے لیکن تعین نیت دو قسم پر ہے:

(۱) تعین نیت من جانب العبد قصدًا: کہ بندہ قصدًا تعین کرے کہ میں رمضان کا روزہ رکھتا ہوں۔

(۲) تعین من جانب الشارع: کہ خود شارع یعنی اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ ﷺ کسی وقت کو روزے کے لیے متعین کر دیں اور مطلق نیت کی صورت میں اگرچہ تعین من جانب العبد قصدًا نہیں پائی جاتی لیکن تعین من جانب الشارع پائی جاتی ہے بایں طور کہ شارع علیہ السلام نے فرمایا کہ اذا تسليخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان کہ جب شعبان گزر جائے تو رمضان کے روزے کے علاوہ کوئی اور روزہ نہیں ہو سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ماہ رمضان صوم رمضان کے لیے شارع کی جانب سے متعین ہے اور یہ تعین صوم رمضان کی ادائیگی کے لئے کافی ہے اس مسئلے میں احناف نے شوافع کی علت سے ثابت کردہ حکم ”یعنی تعین نیت کا ضروری ہونا“ کو تسلیم بھی کر لیا مگر اس کے باوجود اس حکم کے خلاف دوسرا حکم (مطلق نیت سے صوم رمضان کا جائز ہونا) کو ثابت کیا ہے یہی القول بموجب العلة ہے۔

﴿فان قال الخصم﴾ شوافع کے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کے دو جواب دے رہے ہیں۔ خصم یعنی شوافع یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ہم نے جو کہا ہے کہ صوم رمضان میں فرضیت والی علت پائی جا رہی ہے لہذا صوم رمضان تعین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا، اس تعین سے ہماری مراد تعین من ہمارے مراد تعین نیت من جانب العبد قصدًا ہے لہذا تم نے ہمارے استدلال کو رد کیا ہے اس سے ہمارا استدلال باطل نہیں ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک صوم رمضان کی ادائیگی کے لئے تعین نیت من جانب العبد قصدًا ضروری ہے جیسا کہ صوم قضائے رمضان اور صوم کفارہ کے لئے تعین نیت من جانب العبد قصدًا ضروری ہے مطلق تعین کافی نہیں ہے۔ پس ہم صوم رمضان کو قیاس کرتے ہیں صوم قضائے رمضان اور صوم کفارہ پر کہ جس طرح صوم قضائے رمضان اور صوم کفارہ کے لئے تعین نیت من جانب العبد قصدًا ضروری ہے، مطلق تعین کافی نہیں ہے اسی طرح صوم رمضان کے لئے بھی تعین نیت من جانب العبد قصدًا ضروری ہوگی، مطلق تعین کافی نہیں ہوگی۔

﴿فتقول لا نسلم﴾ سے پہلا جواب: جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ صوم رمضان کی ادائیگی کے

لئے تعین نیت من جانب العبد قصد ضروری ہے کوئی اور تعین کافی نہیں ہے۔ اب محکم پر لازم ہے کہ وہ دلیل سے اپنے دعوے کو منوائے کیونکہ ہم نے اس پر منع وارد کر دیا ہے۔

﴿ولا نسلم ان علة التعیین﴾ دوسرا جواب: جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہم اس بات کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ صوم قضاے رمضان اور صوم کفارہ کے ادا ہونے کے لئے تعین نیت من جانب العبد قصد کے ضروری ہونے کی علت محض فرضیت ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کی علت محض فرضیت نہیں ہے بلکہ فرضیت اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ صوم قضاے رمضان اور صوم کفارہ کا وقت دوسری انواع کے روزوں مثلاً نذر کے روزوں اور نفل روزوں کی ادا ہونے کے قابل ہے، ماور رمضان تو محض صوم رمضان کے لئے شارع کی طرف سے متعین ہے اس لئے یہ متعین کئے بغیر ہی متعین شمار ہوگا، پس چونکہ صوم قضاے رمضان اور صوم کفارہ کے وقت میں دیگر انواع کے روزے رکھ سکتا ہے اس لیے وہاں تعین نیت من جانب العبد قصد ضروری ہوگی اور ماور رمضان میں چونکہ دیگر انواع کے روزے نہیں رکھ سکتا اس لیے یہاں مطلق نیت (تعین من جانب الشارع) کافی ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ کسی مکان میں اگر کئی افراد ہوں تو نام کے ساتھ تعین کر کے بلانا ضروری ہے لیکن اگر گھر تھا ایک آدمی ہو تو اس کو بلانے کے لئے مطلق نام (مثلاً اے آدمی یا اے شخص!) لینا کافی ہے اس کا متعین نام لینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

﴿ولم يذكر هذا الاعتراض﴾ یہاں سے ایک تنبیہ کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اہل مناظرہ نے القول بموجب العلة والا اعتراض ذکر نہیں کیا اس لئے کہ یہ بالکل سطحی اور سرسری ہے یہ اعتراض اس وقت وارد ہوتا جب موضوع مناظرہ طے نہ کیا جائے مدعی سے اس کا دعویٰ دریافت نہ کیا جائے اور دعویٰ کی تنقیح نہ کی جائے اور اہل مناظرہ کے ہاں اصول یہ ہے کہ اول مدعی سے اس کا دعویٰ دریافت کیا جائے اور دریافت کیے جانے کے بعد مدعی کے ذمہ لازم ہے کہ وہ اپنا دعویٰ بیان کرے پس وقت نظر کے بعد اور موضوع مناظرہ متعین کر لینے کے بعد یہ اعتراض خود بخود ساقط (ختم) ہو جائے گا۔ نیز اہل مناظرہ کے ہاں ضابطہ یہ ہے کہ اول مدعی سے اس کا منشاء دریافت کیا جائے اور جب اس سے منشاء دریافت کیا جائے تو پھر اس پر اپنا منشاء بیان کرنا ضروری ہے کہ منشاء تحقیق حق ہے یا محض الزام قائم کرنا اور ساکت ولا جواب کرنا ہے۔ پس جب مدعی اپنا منشاء بیان کر دے کہ میرا منشاء تحقیق حق اور اظہار صواب ہے تو پھر اس بات کی گنجائش نہیں رہتی ہے کہ مخالف کی جانب سے ”القول بموجب العلة“ والے جواب کو قبول کرے کیونکہ یہ لڑائی جواب ہے اور مناظرہ میں الزامی جواب درست نہیں ہوتا۔

وَالْمَنَافَعَةُ وَهِيَ عَدَمُ كَبُولِ السَّائِلِ مُقَدِّمَاتٍ دَلِيلِ التَّعْلِيلِ كُلُّهَا أَوْ بَعْضُهَا بِالتَّعْيِينِ وَالتَّفْصِيلِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ بِالْإِسْتِقْرَاءِ لِأَنَّهَا إِمَّا أَنْ تَكُونَ فِي نَفْسِ الْوَصْفِ أَوْ لَا تُسَلِّمُ أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ الَّذِي قُلِّعِيهِ وَصْفًا جَلَّةً بَلِ الْعِلَّةُ شَيْءٌ آخَرَ كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي كَفَّارَةِ الْإِنْفَارِ إِنَّهَا عُقُوبَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْجَمَاعِ فَلَا تَكُونُ وَاجِبَةً فِي الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ فَقَوْلُ لَا تُسَلِّمُ أَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْأَصْلِ هِيَ الْجَمَاعُ بَلِ الْإِنْفَارُ عَمَّنَا وَهُوَ حَاصِلٌ فِي الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ أَيْضًا بِدَلِيلِ أَنَّهُ لَوْ جَامَعَهُ نَاسِيًا لَا يَفْسُدُ صَوْمُهُ لَعَدِمَ الْإِنْفَارُ أَوْ فِي صَلَاحِيَّتِهِ لِلْعُكْمِ مَعَ وُجُودِهِ أَوْ لَا تُسَلِّمُ أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ صَالِحٌ لِلْعُكْمِ مَعَ كَوْنِهِ مَوْجُودًا كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي إِبْرَائِيلَ عَلَى الْبُكْرِ إِنَّهَا بِأَكْرَهَةٍ جَاهِلَةٌ بِأَمْرِ الْإِنْفَارِ لَعَدِمَ

الْمَارَسَةِ بِالرِّجَالِ فَيَوْلَى عَلَيْهَا تَقُولُ لَا تُسَلِّمُ أَنْ وَصَفَ الْبَكَارَةَ صَالِحٌ لِهَذَا الْحُكْمِ لِأَنَّهُ لَمْ يَنْظُرْ
لَهُ تَأْيِيزٌ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ بَلِ الصَّالِحُ لَهُ هُوَ الصَّغَرُ أَوْ فِي نَفْسِ الْحُكْمِ أَيْ لَا تُسَلِّمُ أَنَّ هَذَا الْحُكْمُ
حُكْمٌ بَلِ الْحُكْمُ هُنَا آخَرُ كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ رحمته فِي مَسْحِ الرَّأْسِ إِنَّهُ زُكْنٌ فِي الْوُضُوءِ لَيْسَ
تَغْلِيظُهُ كَغَسَلِ الْوَجْهِ تَقُولُ لَا تُسَلِّمُ أَنَّ الْمَسْتَوْنَ فِي الْوُضُوءِ التَّغْلِيظُ بَلِ الْإِكْمَالُ بَعْدَ تَمَامِ
الْفَرْضِ فِيهِ الْوَجْهِ لِمَا اسْتَوْعَبَ الْفَرْضُ صَيَّرَ إِلَى التَّغْلِيظِ وَفِي الرَّأْسِ لِمَا لَمْ يَسْتَوْعِبِ الْفَرْضُ
الرَّأْسَ صَيَّرَ إِلَى الْإِكْمَالِ فَيَكُونُ هُوَ الشُّنَّةُ دُونَ التَّغْلِيظِ أَوْ فِي نِسْبَتِهِ إِلَى الْوَصْفِ أَيْ لَا تُسَلِّمُ أَنَّ
هَذَا الْحُكْمَ مَتَّسُوبٌ إِلَى هَذَا الْوَصْفِ بَلِ إِلَى وَصْفٍ آخَرَ مِثْلُ أَنْ تَقُولَ فِي الْمَسْئَلَةِ الْمَذْكُورَةِ لَا
تُسَلِّمُ أَنَّ التَّغْلِيظَ فِي الْغَسْلِ مُضَافٌ إِلَى الرُّكْنِيَّةِ بِدَلِيلِ الْإِتِّقَاضِ بِالْقِيَامِ وَالْقِرَاعَةِ فَإِنَّهُمَا رُكْنَانِ
فِي الصَّلَاةِ وَلَا يُسَنُّ تَغْلِيظُهُمَا وَبِالْمُضَضَةِ وَالِاسْتِشْقَاقِ حَيْثُ يُسَنُّ تَغْلِيظُهُمَا بِلَا رُكْنِيَّةٍ وَفَسَادُ
الْوَضْعِ وَهُوَ كَوْنُ الْوَصْفِ فِي نَفْسِهِ بِحَيْثُ يَكُونُ آيَةً عَنِ الْحُكْمِ وَمُقْتَضِيًا لِضِدَادِهِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ
أَهْلُ الْمُنَظَرَةِ وَيُمْكِنُ دَرَجَةُ فِيمَا قَالُوا إِنَّهُ لَا يَتِمُّ التَّقْرِيبُ كَتَغْلِيظِهِمْ أَيْ تَغْلِيلِ الشَّافِعِيَّةِ لِإِجَابِ
الْفَرْقَةِ بِاسْلَامٍ أَحَدِ الرُّوَجَيْنِ قَالَتْهُمْ قَالُوا إِذَا اسْلَمَ أَحَدُ الرُّوَجَيْنِ الْكَافِرَيْنِ تَقَعَّ الْفَرْقَةُ بَيْنَهُمَا بِجُرْدِ
الْإِسْلَامِ إِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَذْخُولٍ بِهَا وَبَعْدَ مُضِيِّ ثَلَاثِ حَيَاضٍ إِنْ كَانَتْ مَذْخُولًا بِهَا وَلَا يُحْتَاجُ إِلَى أَنْ
يُخَرَّضَ الْإِسْلَامُ عَلَى الْآخِرِ وَنَحْنُ نَقُولُ هَذَا فِي وَضْعِهِ قَاسِدًا لِأَنَّ الْإِسْلَامَ عُرِفَ عَاصِمًا لِلْحَقُوقِ لَا
رَافِعًا لَهَا فَيَنْبَغِي أَنْ يُخَرَّضَ الْإِسْلَامُ عَلَى الْآخِرِ فَإِنْ اسْلَمَ بَقِيَ التَّكَافُرُ بَيْنَهُمَا وَإِلَّا تُضَافَ الْفَرْقَةُ إِلَى
إِتَاءِ الْآخِرِ وَهُوَ مَعْنَى مَقْعُولٍ صَحِيحٌ -

ترجمہ: ﴿اور دوسرا طریقہ ممانعت ہے﴾ اور وہ معترض کا استدلال کی دلیل کے تمام مقدمات یا تعین و تفصیل کے ساتھ بعض
مقدمات کو قبول نہ کرنا ہے ﴿متبع اور جستجو سے ممانعت کی چار قسمیں بنتی ہیں اس لئے کہ ممانعت یا تو نفس وصف میں ہوگی﴾ یعنی ہم
اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ وصف کہ جس کے وصف ہونے کا آپ دعویٰ کر رہے ہیں علت ہے بلکہ علت کوئی اور چیز ہے جیسے کفارہ
اظہار کے بارے میں امام شافعی رحمته کا قول کہ کفارہ ایسی عقوبت ہے جس کا جماع کے ساتھ تعلق ہے، لہذا اکل و شرب میں کفارہ
واجب نہیں ہوگا ہم کہتے ہیں کہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اصل (مقیس علیہ) میں (کفارہ کی) علت جماع ہی ہے بلکہ کفارہ کی
علت اظہار عمدہ ہے اور اظہار عمدہ اکل و شرب میں بھی پایا جاتا ہے اس دلیل کے ساتھ کہ اگر کوئی بھول کر جماع کرے تو اس کا روزہ نہیں
ٹوٹا اظہار کے نہ ہونے کی وجہ سے ﴿یا ممانعت وصف کے پائے جانے کے باوجود اس کے صالح للحکم ہونے میں ہوگی﴾ یعنی ہم وصف
کے موجود ہونے کے باوجود اس وصف کے صالح للحکم ہونے کو تسلیم نہیں کرتے جیسے ہا کرہ لڑکی پر ولایت ثابت کرنے کے میں بارے
میں امام شافعی رحمته کا قول کہ وہ ہا کرہ مردوں کے ساتھ میل جول نہ رکھنے کی وجہ سے نکاح کے معاملہ سے جا مل ہے اس لیے اس پر

ولایت نکاح حاصل ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ وصف بکارت اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے کہ اس وصف بکارت کا کسی دوسری جگہ مؤثر ہونا ظاہر نہیں ہوا، بلکہ جو وصف اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہے وہ منفرد ہے ﴿یا ممانعت نفس حکم میں ہو گی﴾ یعنی ہم اس حکم کو حکم تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ حکم کوئی اور چیز ہے جیسے سر کے مسح کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ سر کا مسح کرنا وضو کا رکن ہے لہذا اس میں تثلیث مسنون ہوگی غسل وجہ (چہرہ کو دھونے) کی طرح، ہم کہتے ہیں کہ ہم وضو میں تثلیث کے مسنون ہونے کو تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ وضو میں مسنون اکمال ہے فرض کے پورا ہونے کے بعد پس چہرہ میں چونکہ فرض نے (پورے چہرے کو) گھیر لیا اس لئے تثلیث کی طرف رجوع کیا گیا اور سر میں فرض نے چونکہ پورے سر کو نہیں گھیرا اس لئے اکمال کی طرف رجوع کیا گیا۔ لہذا یہی اکمال ہی سنت ہوگا نہ کہ تثلیث ﴿یا ممانعت وصف کی طرف حکم کی نسبت کرنے میں ہوگی﴾ یعنی ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ یہ حکم کسی اور وصف کی طرف منسوب ہے جیسے مذکورہ مسئلہ میں ہم کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ دھونے میں تثلیث رکنیت کی طرف منسوب ہے قیام اور قراءت سے اس کے ٹوٹ جانے کی دلیل سے کہ قیام اور قراءت دونوں نماز میں رکن ہیں لیکن ان کی تثلیث مسنون نہیں ہے اور مضمرہ (کلی کرنا) اور استحقاق (ناک میں پانی ڈالنا) سے اس کے ٹوٹ جانے کی دلیل سے کہ ان میں تثلیث مسنون ہے بغیر رکنیت کے ﴿اور تیسرا طریقہ فساد وضع ہے﴾ یعنی وصف کا اپنی ذات کے اعتبار سے اس طرح ہونا کہ وہ حکم سے انکار کرتا ہو بلکہ اس کی ضد کا تقاضا کرتا ہو۔ اہل مناظرہ نے فساد وضع کو ذکر نہیں کیا اور اس کو اس اعتراض میں درج کرنا ممکن ہے جو انہوں نے کہا کہ تقریب نام نہیں ہے ﴿جیسے ان کا یعنی شوافع رحمہم اللہ کا فرق ثابت کرنے کے لیے میاں بیوی میں سے کسی ایک کے اسلام لانے کو علت قرار دینا﴾ کیونکہ شوافع کہتے ہیں کہ کافر میاں بیوی میں سے جب کوئی ایک اسلام قبول کرے تو محض اسلام لانے سے ان کے درمیان جدائی واقع ہو جائے گی اگر عورت غیر مدخول بہا ہو اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو تین حیض گزر جانے کے بعد (ان کے درمیان فرقت واقع ہوگی) اور اس بات کی ضرورت نہیں ہوگی کہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ وصف اپنی بنیاد کے لحاظ سے ہی فاسد ہے کیونکہ اسلام محافظ حقوق کو ہونے کی حالت میں پہچانا گیا ہے نہ اس حال میں کہ وہ حقوق پامال کرنے والا ہے، اس لئے مناسب یہ ہے کہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ اسلام قبول کرے تو ان کے درمیان نکاح باقی رہے گا ورنہ جدائی کی نسبت دوسرے کے انکار کی طرف کی جائے گی اور انکار معنی معقول صحیح ہے۔

تکلیف ﴿والممانعة﴾ دوسرا اعتراض ممانعت ہے ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل کی دلیل کے تمام مقدمات یا علی سبیل التحیین بعض مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کر دے پھر ممانعت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) ممانعت فی نفس الوصف (۲) ممانعت فی صلاحیۃ للحکم مع وجودہ (۳) ممانعت فی نفس الحکم (۴) ممانعت فی نسبت الی الوصف۔

ممانعت فی نفس الوصف: کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل سے یوں کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت قرار دیا ہے ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے بلکہ علت اور چیز ہے۔

﴿کقول الشافعی فی کفارة الاططار﴾ سے اس کی مثال بیان کر رہے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے اگر کوئی شخص عمدہ رمضان کا روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا خواہ جماع سے توڑے یا اکل و شرب سے یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر جماع سے توڑے تو کفارہ واجب ہوگا اور اگر اکل و شرب سے توڑے تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ صوم رمضان کو عمدہ توڑنے پر کفارہ کے واجب ہونے کی علت مطلق جماع کو قرار دیتے ہیں کہ کفارہ کے واجب ہونے کی علت جماع

ہے اگر جماع سے توڑا ہے تو کفارہ واجب ہوگا اور اگر اکل و شرب عمدہ سے توڑا ہے تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

ہم اس کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ کفارہ کے واجب ہونے کی علت جماع ہے بلکہ کفارہ کے واجب ہونے کی علت افطار عمدہ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ناسیہ جماع کرے تو اس صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا اور اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا کہ یہاں افطار عمدہ نہیں پایا گیا۔ اگر کفارہ کے واجب ہونے کی علت مطلق جماع ہوتا تو یہاں بھی روزہ ٹوٹنا چاہئے تھا اور کفارہ واجب ہونا چاہئے تھا کیونکہ جماع پایا گیا ہے لیکن نہ روزہ ٹوٹتا ہے اور نہ کفارہ واجب ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ کفارہ کے واجب ہونے کی علت جماع نہیں ہے بلکہ افطار عمدہ ہے۔ دیکھیے یہاں مستدل (شوافع) نے جس وصف (جماع) کو علت بنایا ہے، معترض (احناف) نے اس کو علت ماننے سے انکار کر دیا ہے کہ یہ وصف کفارہ کے واجب ہونے کی علت نہیں ہے بلکہ کفارہ کے واجب ہونے کی علت افطار عمدہ ہے

﴿ممانعة فی صلاحیتہ للحکم مع وجودہ﴾ اس کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل سے کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت قرار دیا ہے ہم اس کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہاں وہ وصف موجود ہے مگر ہم اس کے صالح للحکم ہونے کو تسلیم نہیں کرتے یعنی اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس وصف میں اس حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت ہے۔

﴿ققول الشافعی رحمہ اللہ فی اثبات الولاية﴾ اس کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ جیسے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک باکرہ پردہ کی ولایت نکاح حاصل ہونے کی علت بکارہ ہے اور ہمارے نزدیک ولی کو ولایت نکاح حاصل ہونے کی علت صغر ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کو دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گزارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے نکاح کی مصلحتوں سے ناواقف ہے اس لئے باکرہ پردہ کی ولایت نکاح حاصل ہوگی احتاف اس کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم بکارہ کا وجود تو تسلیم کرتے ہیں کہ باکرہ میں بکارہ موجود ہے لیکن بکارہ کے صالح للحکم ہونے کو تسلیم نہیں کرتے یعنی اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ بکارہ میں ولایت نکاح کو ثابت کرنے کی صلاحیت ہے اس لئے کہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہ میں وصف بکارہ کا اثر کسی دوسرے محل میں ظاہر نہیں ہوا اور جب اس کا اثر ظاہر نہیں ہوا تو یہ حکم کو ثابت نہیں کر سکتی کیونکہ کسی کو وصف کے صالح للحکم ہونے کے لیے اس کی تاثیر کا ظاہر ہونا ضروری ہے جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے بلکہ ولی کو ولایت نکاح حاصل ہونے کی علت صغر ہے ولایت نکاح کو ثابت کرنے کی صلاحیت صغر میں ہے کیونکہ اجماع سے صغر کا اثر دوسرے محل میں ظاہر ہو چکا ہے۔ چنانچہ صغر کی وجہ سے ولی کو صغیرہ کے مال پر بالا جماع ولایت حاصل ہوتی ہے پس جب صغر کی وجہ سے ولی کو ولایت مال حاصل ہوتی ہے تو ولایت نکاح بھی حاصل ہوگی۔

﴿ممانعة کی تیسری قسم﴾: ممانعة فی نفس الحكم ہے: ممانعة فی نفس الحكم کا مطلب یہ ہے کہ مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے معترض اس کا وجود بھی تسلیم کرے کہ وہ موجود ہے اور اس کے صالح للحکم ہونے کو بھی تسلیم کرے کہ اس وصف میں حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت ہے لیکن حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کر دے کہ اس علت سے ثابت ہونے والا حکم یہ نہیں ہے بلکہ حکم اور ہے۔

﴿ققول الشافعی رحمہ اللہ فی مسح الرأس﴾ اس کی مثال بیان کر رہے ہیں جیسے شوافع کے نزدیک مسح رأس میں حیثیت (تمن) بار مسح کرنا) مسنون ہے اور ہمارے نزدیک حیثیت (تمن بار مسح کرنا) مسنون نہیں بلکہ استیجاب (پورے سر کا مسح کرنا) مسنون ہے، شوافع دلیل یہ دیتے ہیں کہ مسح رأس وضو کا ایک رکن ہے اور چہرے کو دھونا بھی وضو کا ایک رکن ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ غسل چہرے (چہرے کو دھونا) میں حیثیت مسنون ہے اور اس حیثیت کی علت رکیت ہے اور یہ علت (رکیت) چونکہ مسح رأس میں بھی پائی جاتی ہے کہ

مسح راس وضو کا ایک رکن ہے اس لئے مسح راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔

احناف اس کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم رکنیت کا وجود تسلیم کرتے ہیں کہ مسح راس میں رکنیت موجود ہے اور اس کے صالح للمحکم ہونے کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس میں حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت ہے لیکن اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس علت سے ثابت ہونے والا حکم تثلیث کا مسنون ہونا ہے بلکہ اس علت سے ثابت ہونے والا حکم اکمال ہے کیونکہ سنت کہتے ہیں فرض ادا ہو جانے کے بعد محل فرض میں کچھ اضافہ کر کے کامل اور مکمل کرنے کو پس چہرے میں چونکہ فرض کے ذریعے استیباب ہو گیا کہ پورے چہرے کو گھیر لیا گیا اس لئے اکمال کی سنت حاصل کرنے کے لئے تثلیث یعنی تین بار دھونے کا حکم دیا گیا یعنی چہرہ میں اصل تو یہ تھا کہ محل فرض میں کچھ اضافہ کر کے غسل وجہ کو کامل اور مکمل کیا جائے لیکن چونکہ فرض نے پورے محل (چہرہ) کو گھیر لیا ہے، اب مزید اضافہ کر کے اکمال والی سنت ادا نہیں کی جاسکتی اس لیے وہاں مجبوراً تثلیث کا حکم دیا گیا۔ اور راس (سر) میں چونکہ فرض نے پورے محل (سر) کا استیباب نہیں کیا کیونکہ پورے سر کا مسح کرنا فرض نہیں بلکہ چوتھائی سر کا مسح فرض ہے، اس لئے اکمال کی سنت حاصل کرنے کے لئے پورے سر کے مسح کا حکم دیا گیا پس یہاں چونکہ پورے سر کے مسح سے فرض کا اکمال ہوتا ہے اس لیے اکمال مسنون ہوگا تثلیث مسنون نہیں ہوگی۔

﴿واوفی نسبتہ الی الوصف﴾ ممانعت کی چوتھی قسم ممانعت فی نسبتہ الی الوصف ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ معترض حکم کے وجود کو تسلیم کر لے کہ حکم یہی ہے جو آپ نے ثابت کیا ہے مگر معترض اس بات کو تسلیم نہ کرے کہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے۔ جس کو محکم (متدل) نے ذکر کیا ہے بلکہ یہ حکم کسی اور وصف کی طرف منسوب ہے یعنی اس حکم کی علت وہ وصف نہیں ہے جس کو محکم نے ذکر کیا ہے بلکہ اس حکم کی علت کوئی اور وصف ہے مثلاً مذکورہ مسئلہ میں شوافع نے تثلیث کے مسنون ہونے کی علت رکنیت کو قرار دیا ہے احناف اس کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم تثلیث کے مسنون ہونے کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ تثلیث کے مسنون ہونے کی علت رکنیت ہے۔ اس لئے کہ نماز کے قیام اور قراءت میں رکنیت موجود ہے لیکن تثلیث مسنون نہیں ہے، اگر رکنیت علت ہوتی تو نماز کے قیام اور قراءت میں بھی تثلیث مسنون ہوتی، لیکن نماز کے قیام اور قراءت میں تثلیث مسنون نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ رکنیت علت نہیں ہے نیز مضمضہ (کلی کرنا) اور استسقاء (ناک میں پانی ڈالنا) میں تثلیث مسنون ہے حالانکہ رکنیت نہیں ہے اگر رکنیت علت ہوتی تو مضمضہ اور استسقاء میں علت نہ پائے جانے کی وجہ سے تثلیث مسنون نہ ہوتی۔ پس شوافع کی یہ علت علت طردیہ نہیں ہے کیونکہ علت طردیہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حکم وصف کے ساتھ دائر ہو جہاں وصف پایا جائے وہاں حکم بھی پایا جائے اور جہاں وصف نہ پایا جائے وہاں حکم بھی نہ پایا جائے۔

فساد وضع: شوافع کی علت طردیہ پر وارد ہونے والا تیسرا اعتراض فساد وضع ہے فساد وضع کا مطلب یہ ہے کہ علت کی بنیاد ہی فاسد ہو یعنی محکم ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دے جس کو حکم سے کوئی مناسبت ہی نہ ہو بلکہ وہ وصف اس حکم کی ضد کا تقاضا کرتا ہو یاں طور کہ نص یا اجماع سے اس وصف کا اس حکم کی ضد کے لئے علت ہونا ثابت ہو چکا ہو۔

﴿کتعلیلہم ای تعلیل الشافعیۃ الخ﴾ اس کی مثال یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر میاں بیوی دونوں کافر ہوں پھر ان میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے تو اس کے مسلمان ہوتے ہی دونوں میں تفریق ہو جائے گی یہ اس وقت ہے کہ جب بیوی غیر مدخل بہا ہو اور اگر بیوی مدخلہ ہو تو تین حیض گزرنے کے بعد تفریق ہو جائے گی اور احناف یہ کہتے ہیں کہ جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو قاضی دوسرے پر اسلام پیش کرے گا اگر وہ بھی مسلمان ہو جائے تو نکاح بدستور باقی رہے گا اور اگر وہ مسلمان نہ ہو تو پھر دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تفریق کرنے کے لئے دوسرے کے سامنے (جو مسلمان نہیں ہوا) دعوت اسلام پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ ان میں سے ایک کے مسلمان ہونے ہی تفریق ہو جائے گی، پس امام شافعی رحمہ اللہ تفریق کی علت اسلام کو قرار دیتے ہیں احناف اس کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس علت کی بنیاد ہی فاسد ہے کیونکہ اسلام حقوق اور تعلقات کا محافظ بن کر آیا ہے حقوق اور تعلقات کو باطل کرنے کے لئے اور پامال کرنے کے لئے نہیں آیا اور فرقت واقع ہونے میں حقوق کو پامال کرتا ہے، لہذا اسلام کو تفریق بین الروجین اور ابطال حقوق کی علت قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ اسلام تو تفریق بین الروجین نہ ہونے کا قاضی کرتا ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ زوجین میں سے ایک کے مسلمان ہونے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ مسلمان ہو جائے تو نکاح بدستور باقی رہے گا اور اگر وہ مسلمان ہونے سے انکار کر دے تو تفریق کر دی جائے گی اور اس اباء عن الاسلام (اسلام سے انکار کرنا) کو تفریق کی علت قرار دیا جائے اور اس (اباء عن الاسلام) کو علت قرار دینا بالکل درست اور موافق عقل ہے۔ اس لیے کہ اباء عن الاسلام ایک جرم ہے جس پر اس کو تفریق کی سزا دی جائے گی، شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اہل مناظرہ نے فساد وضع والے اعتراض کو ذکر نہیں کیا البتہ اہل مناظرہ نے ایک اور اعتراض کو ذکر کیا ہے جس کا نام یہ ہے کہ تقریب نام نہیں ہے یعنی دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں ہے، فساد وضع والے اعتراض کو تقریب نام نہیں ہے ورنہ اعتراض کے تحت داخل کرنا ممکن ہے۔

وَهَذَا أَيْ فَسَادُ الْوُضُوءِ مِنْ أَقْوَى الْإِعْتِرَاضَاتِ إِذْ لَا يَسْتَطِيعُ الْمَعْلِلُ فِيهَا مِنَ الْجَوَابِ بِخِلَافِ الْمُنَاقَضَةِ فَإِنَّهُ يُلْجَأُ فِيهَا إِلَى الْقَوْلِ بِالتَّأْيِيدِ وَبَيَانِ الْفَرْقِ وَلِهَذَا قُلِمَ عَلَيْهَا وَهُوَ بِتَنْزِيلِهِ فَسَادُ الْإِدَاءِ فِي الشَّهَادَةِ فَإِنَّهُ إِذَا فَسَدَ الْإِدَاءُ فِي الشَّهَادَةِ بَنُوْعُ مُخَالَفَةٍ لِلدَّعْوَى لَا يُحْتَاجُ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يُتَفَقَّصَ عَنْ عَدَالَةِ الشَّاهِدِ وَصَلَاحِهِ وَ الْمُنَاقَضَةِ وَ هِيَ تَخْلُفُ الْحُكْمَ عَنِ الْوُضُوءِ الَّذِي أَدْعَى كَوْنَهُ عِلَّةً وَ يُعْبَرُ عَنْ هَذَا فِي عِلْمِ الْمُنَاطَرَةِ بِالنَّقْضِ وَ أَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَهِيَ مُرَادَّةٌ عَنْهُمْ لِلْمَنْعِ كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ فِي الْوُضُوءِ وَ التَّيْمُمِ إِنَّهُمَا طَهَارَتَانِ فَكَيْفَ افْتَرَقَا فِي النِّيَّةِ أَيْ لَا يَفْتَرِقَانِ فِي النِّيَّةِ فَإِذَا كَانَتِ النِّيَّةُ قَرَضًا فِي التَّيْمُمِ بِالْإِثْفَاقِ فَتَكُونُ فِي الْوُضُوءِ كَذَلِكَ فَإِنَّهُ يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثُّوبِ وَ الْبَدَنِ فَإِنَّهُ أَيْضًا طَهَارَةٌ لِلصَّلَاةِ فَيَنْبَغِي أَنْ تُفَرِّضَ النِّيَّةُ فِيهِ فَلَا بُدَّ حِينَئِذٍ أَنْ يُلْجَأَ الْعَصَمُ إِلَى بَيَانِ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا وَ الْقَوْلُ بِالتَّأْيِيدِ بَأَنْ غَسَلَ الثُّوبَ طَهَارَةً حَقِيقَةً وَ إِذَالَةَ لِنَجَسٍ حَقِيقِيٍّ وَ هُوَ مَعْهُوَ لَا يُحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ بِخِلَافِ الْوُضُوءِ فَإِنَّهُ طَهَارَةٌ لِنَجَسٍ حُكْمِيٍّ وَ هُوَ غَيْرُ مَعْهُوَ فَيُحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ كَالْتَّيْمُمِ فَتَقُولُ فِي جَوَابِهِ إِنَّ لَوَالَ الطَّهَارَةَ بَعْدَ خُرُوجِ النَّجَسِ أَمْرٌ مَعْهُوَ لِأَنَّ الْبَدَنَ كُلَّهُ يَنْتَقِضُ بِخُرُوجِ الْبَوْلِ وَ التَّنَجُّسِ بِسَوَاءٍ وَ لَكِنْ لَمَّا كَانَ التَّنَجُّسُ أَقْلَ إِخْرَاجًا وَ جَبَّ الْغُسْلُ فِيهِ لِتِمَامِ الْبَدَنِ بِلَا خَرَجٍ بِخِلَافِ الْبَوْلِ فَإِنَّهُ لَمَّا كَانَ أَكْثَرَ خُرُوجًا وَ فِي غُسْلِ كُلِّ الْبَدَنِ بِكُلِّ مَرَّةٍ خَرَجٌ عَظِيمٌ لَا جَزْمَ يُقْتَصَرُ عَلَى الْأَعْضَاءِ الْأَرْبَعَةِ الَّتِي هِيَ أَصُولُ الْبَدَنِ فِي الْحُدُودِ وَ وَفُوعِ الْأَكَامِ مِنْهُ دَلْعًا لِلْخَرَجِ

لَا لِيُتَصَادَ عَلَى الْأَعْضَاءِ الْأَرْبَعَةُ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَأَمَّا نَجَاسَةُ الْهَدَنِ وَإِلَالَةُ الْمَاءِ لَهَا قَامَرٌ مَعْقُولٌ فَلَا

يُحْتَاجُ إِلَى التَّيْبَةِ بِخِلَافِ التُّرَابِ لِأَنَّهُ مُلَوِّثٌ فِي نَفْسِهِ غَيْرُ مُطَهِّرٍ بِطَبِيعِهِ فَلِذَا يُحْتَاجُ إِلَى التَّيْبَةِ

اور یہ یعنی فساد وضع قوی اعتراضات میں سے ہے۔ کیونکہ مسئلہ اس میں جواب کی طاقت نہیں رکھتا ہے بخلاف مناقضہ کے کہ اس میں مسئلہ تاخیر (علت مؤثرہ) کا قائل ہونے اور فرق بیان کرنے کی طرف مجبور ہو جاتا ہے اس وجہ سے فساد وضع کو مناقضہ پر مقدم کیا گیا ہے اور یہ فساد وضع گواہی میں اداء کے فاسد ہونے کی طرح ہے کہ جب گواہی میں ادا فاسد ہو جائے کسی طرح دعویٰ کی مخالفت کی وجہ سے تو اس کے بعد اس بات کی ضرورت نہیں ہوگی کہ گواہ کے عادل اور اس کے صالح ہونے کی تفتیش کی جائے ﴿اور چونکہ طریقہ مناقضہ ہے﴾ اور وہ مناقضہ حکم کا اس وصف سے پیچھے رہ جاتا ہے کہ معلل نے جس کے علت ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور فن مناظرہ میں مناقضہ کو نقض سے تعبیر کیا جاتا ہے اور باقی رہا لفظ مناقضہ سو وہ ارباب مناظرہ کے نزدیک منع کا ہم معنی ہے ﴿جیسے امام شافعی رحمہ اللہ کا وضو اور تیمم کے بارے میں یہ فرمانا کہ یہ دونوں طہارت ہیں تو نیت میں کیسے جدا ہوں گے﴾ یعنی نیت میں دونوں جدا نہیں ہوں گے پس جب تیمم میں نیت بالاتفاق فرض ہے تو وضو میں بھی نیت فرض ہوگی ﴿پس یہ دلیل غسل ثوب اور غسل بدن سے ٹوٹ جانی گی﴾ کیونکہ غسل ثوب و بدن بھی نماز کے لئے طہارت ہیں اس لئے مناسب ہے کہ ان میں بھی نیت فرض ہو لہذا ضروری ہے کہ خصم غسل ثوب و بدن اور وضو کے درمیان فرق بیان کرنے اور تاخیر کا قائل ہونے کی طرف مجبور ہو جائے بایں طور کہ غسل ثوب طہارت حقیقی ہے اور حقیقی نجاست کو زائل کرتا ہے اور یہ ایک امر معقول ہے جو نیت کا محتاج نہیں ہے بخلاف وضو کے کہ وہ نجاست حکمی سے طہارت ہے اور یہ امر غیر معقول ہے پس وضو نیت کا محتاج ہوگا تیمم کی طرح، ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ نجاست کے نکلنے کے بعد طہارت کا زائل ہونا یہ امر معقول ہے اس لیے کہ پیشاب اور منی کے نکلنے سے برابر طور پر پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے لیکن چونکہ منی کا نکلنا بہت کم ہوتا ہے اس لیے اس میں پورے بدن کا دھونا واجب ہوگا بغیر کسی حرج کے بخلاف پیشاب کے چونکہ اس کا نکلنا اکثر ہوتا ہے اور ہر دفعہ پورے بدن کے دھونے میں حرج عظیم ہے اس لیے یقیناً دفع حرج کے پیش نظر اعضاء اربعہ (کے دھونے) پر اکتفاء کیا جائے گا جو اطراف جسم اور گناہوں کے سرزد ہونے کے لحاظ سے اس بدن کے اصول ہیں پس اعضاء اربعہ (کے دھونے) پر اکتفاء کرنا امر غیر معقول ہے اور باقی رہا بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کا اس کو زائل کرنا سو یہ موافق عقل بات ہے لہذا اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوگی۔ بخلاف مٹی کے کیونکہ یہ اپنی ذات کے لحاظ سے (بدن کو) آلودہ کرنے والی ہے اور اپنی طبیعت کے لحاظ سے مطہر نہیں ہے لہذا نیت کی ضرورت ہوگی۔

﴿وہذا ای فساد الوضع﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فساد وضع بڑا قوی اعتراض ہے اس لئے کہ اگر خصم پر فساد وضع کے ساتھ اعتراض کیا جائے تو وہ جواب دینے کی طاقت نہیں رکھتا۔ بخلاف اس کے کہ اگر مناقضہ کے ساتھ اعتراض کیا جائے تو وہ جواب دے سکتا ہے اس طرح کہ وہ علت کا مؤثر ہونا ثابت کر دے اور وجہ فرق بیان کر دے۔ چونکہ فساد وضع کے ساتھ اعتراض کرنا مناقضہ کے ساتھ اعتراض کرنے سے قوی ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے فساد وضع کو مناقضہ سے پہلے بیان کیا ہے۔

﴿وہو بمنزلة﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فساد وضع کی مثال ایسے ہی ہے جیسے گواہی میں فساد ادا کہ جب گواہی میں ادا فاسد ہو جائے بایں طور کہ گواہی دعویٰ کے مخالف ہو مثلاً دعویٰ دار ہم کا ہو اور گواہ گواہی دے گندم کی تو دعویٰ خود بخود ساقط ہو جائے گا۔ اس کے بعد اس بات کی تفتیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ گواہ عادل ہے یا عادل نہیں ہے صالح ہے یا صالح نہیں ہے، بالفرض اگر مدعی اس کے

بعد گواہ کا عادل اور صالح ہونا ثابت کر بھی دے تو اس سے اس کو کوئی فائدہ نہیں ہوگا اسی طرح جب مساوی وضع سے ثابت ہو گیا کہ علت کو حکم کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے تو وہ علت خود بخود ساقط ہو جائے گی اس کے بعد اس بات کی تفتیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ علت معطل اور صالح ہے یا نہیں، بالفرض اگر متدل اس کے بعد اس وصف (علت) کا صالح اور معطل ہونا ثابت کر بھی دے تو اس سے اس کو کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

﴿مناقضہ﴾ علت طردیہ پر وارد ہونے والا چوتھا اعتراض مناقضہ ہے مناقضہ کا مطلب یہ ہے کہ خصم نے جس وصف کو علت قرار دیا بعض مواقع میں وہ علت پائی جائے لیکن حکم نہ پایا جائے فن مناظرہ میں اس مناقضہ کو نقض سے تعبیر کیا جاتا ہے اور خود لفظ مناقضہ فن مناظرہ کی اصطلاح میں ممانعہ اور منع کے مرادف اور ہم معنی ہے۔

﴿حقوق الشافعی فی الوضوء والتیمم﴾ اس کی مثال یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں کہ جس طرح تیمم میں نیت فرض ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت فرض ہے کیونکہ دونوں وصف طہارت میں شریک ہیں۔ تو پھر نیت میں کیسے جدا ہوں گے نیت میں بھی شریک ہوں گے تو احناف اس کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ علت طہارت غسل ثوب (ناپاک کپڑے کو دھونا) اور غسل بدن (ناپاک بدن کو دھونے) میں بھی موجود ہے مگر ان کے لئے نیت فرض نہیں ہے۔ چنانچہ خود شوافع کے ہاں بھی بدن اور کپڑے کو دھونے سے طہارت بدن اور طہارت ثوب (بدن اور کپڑے کی طہارت) حاصل ہو جاتی ہے مگر اس کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے۔

جب خصم پر مناقضہ کے ساتھ اعتراض کیا جائے تو وہ مجبور ہو جاتا ہے اس بات پر کہ وہ علت کا حکم میں مؤثر ہونا ثابت کرے اور وجہ فرق بیان کر دے پس جب ہم نے شوافع پر مناقضہ کے ساتھ مذکورہ اعتراض کیا ہے تو وہ مجبور ہو گئے اس بات پر کہ وہ علت یعنی (طہارت) کا حکم نیت کے فرض ہونے میں مؤثر ہونا ثابت کریں اور وضو اور غسل ثوب و بدن کے درمیان وجہ فرق بیان کریں، چنانچہ شوافع وضو اور غسل ثوب و بدن کے درمیان وجہ فرق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ غسل ثوب اور غسل بدن طہارت حقیقی ہے اور نجاست حقیقیہ کو زائل کرنا ہے اور نجاست حقیقیہ کو زائل کرنا امر معقول ہے، یعنی یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ واقعہ بدن پر نجاست لگی ہوئی تھی پانی کے ذریعہ اس کو زائل کر دیا گیا اور جو چیز امر معقول ہو اس کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا غسل ثوب اور غسل بدن کے لئے نیت کی بالکل ضرورت نہیں ہوگی۔ بخلاف وضو کے کہ وہ طہارت حکمی ہے یعنی وضو کے ذریعے نجاست حکمی زائل ہوتی ہے اور طہارت حاصل ہوتی ہے اور نجاست حکمی سے طہارت حاصل کرنا امر غیر معقول ہے کیونکہ وضو میں جن اعضاء کو دھویا جاتا ہے ان میں نہ نجاست نظر آتی ہے اور نہ سمجھ آتی ہے، لیکن یہ کہہ دیا کہ ان اعضاء پر نجاست ہے پانی کے ذریعہ اس کو زائل کر دو تو ہم نے مان لیا، پس معلوم ہوا کہ اعضاء وضو کو دھونا امر غیر معقول ہے اور امر غیر معقول کے لئے نیت کی ضرورت ہوتی ہے لہذا وضو کے لئے نیت کی ضرورت ہوگی ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ وضو (اور اعضاء وضو کو دھونا) امر غیر معقول ہے درست نہیں ہے بلکہ وضو امر معقول ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ نجاست (پیشاب پاخانہ) نکلنے کے بعد موضع خروج نجاست (نجاست نکلنے کی جگہ) سے طہارت کا زائل ہونا امر معقول ہے یعنی عقل کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جگہ (جہاں سے نجاست خارج ہوئی) جب نجاست کے ساتھ متصف ہو گئی یعنی ناپاک ہو گئی تو اب وہ طہارت کے ساتھ متصف نہیں ہوگی کیونکہ یہ دونوں متضاد صفتیں ہیں کیونکہ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح منی نکلنے سے پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے اسی طرح پیشاب پاخانہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے منی نکلنے سے پورے بدن کا ناپاک ہونا تو واضح ہے، اس کو تو سب ہی مانتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ پیشاب پاخانہ نکلنے سے بھی سارا بدن ناپاک ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ پیشاب پاخانہ نکلنے سے موضع خروج نجاست ناپاک ہو جاتی ہے اور نجاست متجری نہیں ہوتی یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ بدن کا کچھ حصہ ناپاک ہو اور

کچھ حصہ پاک ہو، اگر ناپاک ہوگا تو پورا بدن ناپاک ہوگا اور اگر پاک ہوگا تو پورا بدن پاک ہوگا، پس جب پیشاب پاخانہ نکلنے کی صورت میں موضع خروج نجاست ناپاک ہوگی تو پورا بدن ناپاک ہو گیا اب غسل کا تقاضا یہ تھا کہ جس طرح منی کے نکلنے کی صورت میں پورے بدن کو دھویا جاتا ہے اسی طرح پیشاب پاخانہ نکلنے کی صورت میں بھی پورے بدن کو دھویا جائے مگر چونکہ منی کا خروج کم ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں پورے بدن کو دھونے کا حکم دینے میں حرج لازم نہیں آتا اس لئے منی نکلنے کی صورت میں پورے بدن کو دھونے کا حکم دیا گیا اور پیشاب پاخانہ کا خروج چونکہ کثرت سے ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں اگر ہر مرتبہ پورے بدن کو دھونے کا حکم دیا جائے تو اس میں حرج لازم آتا ہے اور ارشاد خداوندی ہے ”و ما جعل علیکم فی الدین من حرج“ اور دوسری جگہ ارشاد ہے ”یہد اللہ بکم المسیر و لا یہد بکم العسر“ پس دفع حرج کے لئے پورے بدن کو دھونے کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ خلاف قیاس اعضاء اربعہ (چہرہ، ہاتھ، سر اور پاؤں) پر اکتفاء کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جس کو اصطلاح میں وضو کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ پیشاب پاخانہ نکلنے سے پورے بدن کا ناپاک ہونا امر معقول ہے کیونکہ پیشاب پاخانہ نکلنے سے موضع خروج نجاست ناپاک ہوگی اور نجاست چونکہ متجری نہیں ہوتی ہے اس لئے پورا بدن ناپاک ہو گیا اور پانی کے ذریعے وضو کر کے اس ناپاکی کو زائل کرنا یہ بھی امر معقول ہے کیونکہ پانی مطہر ہے مزیل نجاست ہے، چنانچہ ارشاد ہے ”و النزلنا من السماء ماء طهورا“ اور انہی دو چیزوں کا نام وضو ہے، پس وضو امر معقول ہے اور امر معقول کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی اس لئے وضو کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہوگی، ہاں البتہ یہ بات ہے کہ پیشاب پاخانہ نکلنے سے ناپاک ہوا سارا بدن اور وضو میں دھویا جا رہا ہے صرف چار اعضاء کو تو سارے بدن کے ناپاک ہونے کے باوجود صرف اعضاء اربعہ کے دھونے پر اکتفاء کرنا یہ امر غیر معقول ہے، بخلاف مٹی سے تیمم کے کہ مٹی اپنی ذات کے لحاظ سے بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اپنی طبیعت کے لحاظ سے مطہر نہیں ہے پس مٹی کا مطہر ہونا امر غیر معقول ہے اور امر غیر معقول کے لئے نیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے مٹی کے ساتھ جب تیمم کیا جائے گا تو نیت ضروری ہوگی باقی رہا یہ سوال کہ اگر دفع حرج کی خاطر پورے بدن کو دھونے کا حکم نہیں دیا جاسکتا تھا اور چار اعضاء پر اکتفا کرنا تھا تو اس کے لیے انہی چار اعضاء کی تخصیص کیوں کی؟ تو شارح مکتبہ نے چار اعضاء (وجہ، یدین، راس اور جلیین) کو متعین کرنے کا نکتہ یہ بیان کیا ہے کہ اعضاء اربعہ بدن کے اصل الاصول ہیں اطراف میں اور گناہوں کے واقع ہونے میں۔ اطراف میں تو اس طرح کہ اعضاء اربعہ میں سے چہرہ اور پیروں پر تو لمبائی بدن انسانی کی انتہاء ہوتی ہے۔ اور یدین (دونوں ہاتھوں) پر چوڑائی میں بدن انسانی کی انتہاء ہوتی ہے اور گناہوں کے واقع ہونے میں یہ اصل الاصول اس طرح ہیں کہ گناہ چہرہ کے ذریعے ہوتا ہے یا ہاتھوں کے ذریعے یا پیروں کے ذریعے پس چونکہ ان اعضاء سے گناہ زیادہ ہوتے ہیں اس لئے بار بار ان کو دھویا جاتا ہے تاکہ پاک ہو جائیں۔ یعنی وضو چونکہ ذریعہ مغفرت ہے اس لیے ضرورت تھی اس بات کی کہ ایسے اعضاء کو لیا جائے جن سے گناہ زیادہ سرزد ہوتے ہیں تاکہ ان کو دھونے سے ان کے گناہ معاف ہو جائیں۔

وَأَمَّا الْمُؤَيَّرَةُ فَلَيْسَ لِلْسَّائِلِ فِيهَا بَعْدَ الْمَنَاعَةِ إِلَّا الْمَعَارَضَةُ فِيهِ إِشَارَةً إِلَى أَنَّهُ تَجَرَّبُ فِيهَا الْمَنَاعَةُ وَمَا قَبْلَهَا أَعْنَى الْقَوْلِ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ وَلَا يَجْرِي فِيهَا مَا بَعْدَهَا لِأَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَةَ وَتَسَادُّ الْوَضْعِ بَعْدَ مَا ظَهَرَ أَكْرَهًا بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةَ لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَةَ وَتَسَادُّ الْوَضْعِ لَكِنَّا التَّائِيْدُ الْغَائِبُ بِهَا أَمَّا مِثَالُ مَا ظَهَرَ أَكْرَهًا بِالْكِتَابِ مَا قُلْنَا فِي الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ أَنَّهُ

تَجَسَّ خَارِجٌ فَكَانَ حَدًّا فَإِنْ طَوَّلْنَا بَيِّنَاتِ الْأَثَرِ فَلَنَّا ظَهَرَ تَأْيِيدُهُ مَرَّةً فِي السَّيْلَيْنِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ
جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ وَمِثَالُ مَا ظَهَرَ أَثَرُهُ بِالسَّنَةِ مَا قُلْنَا فِي سُورِ سَوَائِكِنِ الْيُبُوتِ إِلَهُ لَيْسَ
يَنْجِسُ قِيَاسًا عَلَى سُورِ الْهَرَّةِ بِعِلَّةِ الطَّوَابِ فَإِنْ طَوَّلْنَا بَيِّنَاتِ تَأْيِيدِهِ قُلْنَا كَبَتْ تَأْيِيدُهُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ
السَّلَامُ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَابِ عَلَيْكُمْ وَ الطَّوَابَاتِ وَمِثَالُ مَا ظَهَرَ أَثَرُهُ بِالْإِجْمَاعِ مَا قُلْنَا بِأَلَّهُ لَا تُقَطِّعُ
يَدُ السَّارِقِ فِي الْمَرَّةِ الْغَالِيَةِ لِأَنَّهُ فِيهِ تَقْوِيَّتُ جِنْسِ الْمَنَفَعَةِ عَلَى الْكَمَالِ فَإِنْ طَوَّلْنَا بَيِّنَاتِ تَأْيِيدِهِ قُلْنَا
إِنَّ حَدَّ السَّرِقَةِ شَرِعٌ رَّاجِعٌ لَا مُتَلَفًا بِالْإِجْمَاعِ وَفِي تَقْوِيَّتِ جِنْسِ الْمَنَفَعَةِ إِثْلَافٌ لَّمَّا إِنْ فَسَادُ الْوَضْعِ
لَا يَتَّجِعُ عَلَى الْعِلَّةِ الْمُؤَيَّدَةِ أَصْلًا وَأَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَإِنَّهَا تَتَّجِعُ عَلَيْهِ صُورَةٌ وَإِنْ لَمْ تَتَّجِعْ عَلَيْهَا حَقِيقَةٌ
وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ لَكِنَّهُ إِذَا تَصَوَّرَ مُنَاقَضَةً يَجِبُ دَفْعُهَا بِطَرِيقِ أَرْبَعَةٍ وَهِيَ الدَّفْعُ بِالْوَضْعِ لَمْ
بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَضْعِ لَمْ بِالْحُكْمِ لَمْ بِالْغَرَضِ عَلَى مَا يَأْتِي وَ لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ يَجِبُ دَفْعُ كُلِّ
تَقْضٍ بِطَرِيقِ أَرْبَعَةٍ بَلْ يَجِبُ دَفْعُ بَعْضِ التَّقْضِ بِبَعْضِ الطَّرِيقِ وَبَعْضُهَا بِبَعْضِ آخَرِ مِنْهَا وَالتَّجَمُّعُ
يَبْلُغُ أَرْبَعَةً فَالتَّحْلِيلُ بِالْعِلَّةِ الْمُؤَيَّدَةِ وَإِبْرَازُ التَّقْضِ الصُّورِيِّ عَلَيْهَا وَدَفْعُهُ كَمَا تَقُولُ فِي الْخَارِجِ مِنْ
غَيْرِ السَّيْلَيْنِ إِنَّهُ تَجَسَّ خَارِجٌ فَكَانَ حَدًّا كَالْبَوْلِ قِيُورُ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى هَذَا التَّحْلِيلِ بِالتَّقْضِ مِنْ
جَانِبِ الشَّافِعِيِّ عَلَيْهِ مَا إِذَا لَمْ يَسِلْ فَإِنَّهُ تَجَسَّ خَارِجٌ وَ لَيْسَ بِحَدِّثٍ۔

ترجمہ: ﴿اور باقی رہی علت مؤثرہ سو اس میں سائل کو ممانعت کے بعد صرف معارضہ کی گنجائش ہے﴾ اس عبارت میں اشارہ
ہے اس بات کی طرف کہ علت مؤثرہ میں ممانعت اور اس سے پہلے والا طریقہ یعنی القول بموجب العلة جاری ہوتا ہے اور اس کے بعد
والے طریقے اس میں جاری نہیں ہوتے ﴿کیونکہ علت مؤثرہ قرآن و حدیث اور اجماع کے ذریعے اپنی تاثیر ظاہر ہو چکنے کے بعد پھر
مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتی﴾ اس لئے کہ یہ تینوں مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتے پس اسی طرح وہ علت جس کی
تاثیر سے ثابت ہو وہ بھی فساد وضع اور مناقضہ کا احتمال نہیں رکھتی ہے، بہر حال وہ علت کہ جس کا اثر کتاب اللہ سے ظاہر ہو اس کی مثال
وہ علت ہے جو ہم نے خارج من غیر السبیلین کے بارے میں بیان کی ہے کہ خارج من غیر السبیلین (بدن انسانی سے) خارج ہونے
والی نجاست ہے اس لیے یہ ناقض وضو ہوگی پھر اگر ہم سے اثر بیان کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ اس کا مؤثر ہونا ایک
سبیلین میں ظاہر ہو چکا ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ذریعے (یا تم میں سے کوئی شخص قضاء کی جگہ سے آیا ہو) اور وہ علت
جس کا مؤثر ہونا سنت سے ثابت ہو اس کی مثال وہ علت ہے جو ہم نے گھروں میں رہنے والے جانوروں کے جموٹے کے بارے میں
بیان کی ہے کہ ان کا جموٹا پاک نہیں ہے علت طواف کی وجہ سے ہلی کے جموٹے پر قیاس کرتے ہوئے پھر اگر ہم سے اس کے مؤثر ہونے
کے بیان کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ اس کا مؤثر ہونا آپ ﷺ کے اس فرمان سے ثابت ہے کہ یہ ہلی تم پر طواف کرنے
والوں اور طواف کرنے والیوں میں سے ہے اور اس علت کی مثال کہ جس کا مؤثر ہونا اجماع سے ظاہر ہو وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے
کہ تیسری دفعہ چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں کلی طور پر جنس منفعہ کو ختم کرنا ہے پھر اگر ہم سے اس کے مؤثر

ہونے کو بیان کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ بالا جماع حدسرقہ (جرائم سے) روکنے کے لئے مشروع ہوئی ہے نہ کہ (اعضاء انسانی کی) تلف کرنے کے لئے اور جس منفعت کو ختم کرنے میں ہلاک کرنا ہے۔ پھر فساد وضع علت مؤثرہ پر بالکل وارد نہیں ہوتا اور باقی رہا کہ مناقضہ سوہ صورتہ علت مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے اگرچہ حقیقت اس پر وارد نہیں ہوتا اور اسی بات کی طرف اشارہ کیا مانتے ہیں اپنے اس قول سے کہ لیکن جب علت مناقضہ صورتہ وارد کیا جائے تو اس کو چار طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے کہ اور وہ چار صورتیں یہ ہیں دفع بالوصف پھر دفع بالمعنی الثابت بالوصف پھر دفع بالغرض ہیں جیسا کہ ان کا بیان آئے گا۔ اور مصنف علیہ السلام کی عبارت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر نقض کو چار طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے بلکہ بعض اعتراضوں کو بعض طریقوں سے اور دوسرے بعض کو دیگر بعض طریقوں سے دفع کرنا واجب ہے اور ان کا مجموعہ چار تک پہنچتا ہے پس علت مؤثرہ سے استدلال کرنے اور اس پر مناقضہ صورتہ کو وارد کرنے اور اس کو دفع کرنے کی مثال یہ ہے کہ جیسے کہ تو کہتا ہے خارج من غیر سبیلین کے بارے میں کہ یہ (بدن انسانی) سے خارج ہونے والی نجاست ہے اس لیے ناقض وضو ہے جیسے کہ پیشاب تو اس پر اعتراض وارد کیا جاتا ہے کہ یعنی امام شافعی علیہ السلام کی جانب سے اس تعلیل پر اعتراض وارد کیا جاتا ہے کہ اس خون کے ساتھ جو نہ ہے کہ یہ ایسی نجاست ہے جو (بدن انسانی سے) خارج ہوئی لیکن ناقض وضو نہیں ہے۔

و اما المؤثرۃ الخ (مصنف علیہ السلام فرماتے ہیں کہ علت مؤثرہ جس کے قائل احناف ہیں اس پر معرض ممانعت کے بعد والے دو اعتراض یعنی فساد وضع اور مناقضہ نہیں کر سکتا، البتہ ممانعت اور اس سے پہلے والا اعتراض یعنی القول بموجب العلة کر سکتا ہے اور ایک نیا اعتراض بھی کر سکتا ہے اور وہ معارضہ ہے۔

خلاصہ: یہ ہے کہ علت مؤثرہ پر معرض تین اعتراض کر سکتا ہے ① ممانعت ② القول بموجب العلة ③ معارضہ۔

لایہا لا تحتل (اس بات کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ علت مؤثرہ پر مناقضہ اور فساد وضع کے ساتھ اعتراض کیوں نہیں ہو سکتا۔) وجہ کا حاصل یہ ہے کہ جب علت مؤثرہ کا اثر کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا اجماع سے ظاہر ہو چکا ہو تو وہ علت مؤثرہ مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال ہی نہیں رکھتی یعنی اس پر مناقضہ اور فساد وضع کے ساتھ اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور اجماع ایسے دلائل ہیں جو بذات خود مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتے لہذا جس علت کا اثر ان کے ذریعے ثابت ہوگا اس پر بھی مناقضہ اور فساد وضع کے ذریعے اعتراض نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اگر اس علت پر مناقضہ کے ذریعے اعتراض وارد ہو جائے تو یہ ان ادلہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع کے پر مناقضہ کے ساتھ اعتراض ہوگا حالانکہ ان پر مناقضہ کے ذریعے اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

لما عاقل ما ظہر (وہ علت مؤثرہ جس کا اثر کتاب اللہ سے ظاہر ہو چکا ہو اس کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ وہ نجاست جو خارج من غیر سبیلین ہو جیسے خون اور پیپ وغیرہ، احناف کے نزدیک ناقض وضو ہے اور امام شافعی علیہ السلام کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے اور احناف اس کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ جس طرح وہ نجاست ناقض ہے جو خارج من السبیلین ہو اسی طرح وہ نجاست بھی ناقض وضو ہوگی جو خارج من غیر السبیلین ہو، پس ناقض وضو ہونے کی علت خروج نجاست ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے ہو اس پر ہم سے کوئی اگر مطالبہ کرے کہ اس علت (خروج نجاست) کا مؤثر ہونا ثابت کرو کہ اس کا اثر کہیں ظاہر ہوا ہو تو ہم جواب میں کہیں گے کہ اس علت (خروج نجاست) کا اس نجاست میں مؤثر ہونا قرآن کریم سے ظاہر ہو چکا ہے جو خارج من السبیلین ہو کہ جو نجاست خارج من السبیلین ہو وہ ناقض وضو ہے چنانچہ قرآن کریم میں ہے ﴿و جاء احدا منکم من الغائط﴾ یا تم میں سے کوئی بیت الخلاء

سے آئے پھر پانی نہ پائے تو قحیم کرے اس سے معلوم ہوا کہ پیشاب پاخانہ کرنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، لہذا جو نجاست خارج من المسلمین ہو وہ ناقض وضو ہے، پس خروج نجاست ایسی علت ہے جو ناقض وضو ہونے میں مؤثر ہے۔

﴿وہو مثال ما﴾ اس علت مؤثرہ کی مثال بیان کر رہے ہیں جس کا اثر سنت رسول اللہ ﷺ سے ظاہر ہو چکا ہو مثال یہ ہے کہ احتاف کے نزدیک گھروں میں رہنے والے جانوروں (جیسے چوہا، چھکلی، سانپ اور بچھو) کا جھوٹا پاک ہے اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے احتاف کہتے ہیں کہ جس طرح بلی کا جھوٹا پاک ہے علت طواف کی وجہ سے اسی طرح ان جانوروں کا جھوٹا بھی پاک ہے علت طواف کی وجہ سے اس پر ہم سے کوئی اگر مطالبہ کرے کہ علت طواف کا مؤثر ہونا ثابت کرو تو ہم جواب میں کہیں گے کہ علت طواف کا بلی کے جھوٹے کے پاک ہونے میں مؤثر ہونا ایک بار حضور ﷺ کی حدیث سے ثابت ہو چکا ہے چنانچہ حضور ﷺ نے فرمایا ﴿انھا لیست بنجس انھا من الطوائفین علیکم والطوافات﴾ کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے بلکہ پاک ہے اس لئے کہ یہ تم پر چکر لگانے والوں اور چکر لگانے والیوں میں سے ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ علت طواف بلی کا جھوٹا پاک ہونے میں مؤثر ہے۔

﴿وہو مثال ما ظہور﴾ وہ علت مؤثرہ جس کا اثر اجماع سے ظاہر ہو چکا اس کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ جب چور کھلی دفعہ چوری کرے تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور جب دوسری دفعہ چوری کرے تو بایاں پاؤں کاٹا جائے گا اور جب تیسری بار چوری کرے تو اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ احتاف اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تیسری بار چوری کرنے کی صورت میں اگر اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے تو ایک منفعت (ہاتھ کی منفعت) کو کلی طور پر ختم کرنا لازم آئے گا اور کسی کی منفعت کو کلی طور پر ختم کرنا جائز نہیں ہے اس لئے تیسری بار اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس پر اگر ہم سے کوئی مطالبہ کرے کہ اس علت (ایک منفعت کو کلی طور پر فوت کرنا) اس کا اثر بیان کرو تو ہم جواب میں کہیں گے کہ اس بات پر پوری امت کا اجماع ہے کہ حد سرقہ بندوں کو چوری کرنے سے روکنے کے لئے مشروع ہوئی ہے۔ بندوں کو ہلاک کرنے کے لئے مشروع نہیں ہوئی اور کسی منفعت کو کلی طور پر باطل کرنے میں بندوں کو ہلاک کرنا ہے اس لئے کسی منفعت کو کلی طور پر باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ اب اگر تیسری بار چوری کرنے پر بایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے تو لازم آئے گا کہ جس منفعت کو کلی طور پر ہلاک کرنا، اس لیے یہ جائز نہیں ہے۔

﴿ثم ان فساد الوضع﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فساد وضع کے ساتھ علت مؤثرہ پر اعتراض تو بالکل وارد نہیں ہوتا اور علت مؤثرہ پر مناقضہ اگرچہ حقیقہ وارد نہیں ہوتا مگر صورت وارد ہوتا ہے۔ اسی کو مصنف رحمہ اللہ ﴿لکن﴾ سے بیان کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب علت مؤثرہ پر مناقضہ کے ساتھ صورت اعتراض وارد کیا جائے تو ہم اس کا جواب چار طریقوں سے دیں گے (۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمعنی الثابت بالوصف (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالغرض۔

دفع بالوصف کا مطلب یہ ہے کہ متدل معترض کے اعتراض یعنی مناقضہ کا جواب اس طرح دے کہ جس وصف کو ہم نے علت بنایا ہے مادہ نقض میں وہ علت ہی نہیں پائی جا رہی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ علت تو پائی جا رہی ہے لیکن حکم نہیں پایا جا رہا۔

(۲) دفع بالمعنی الثابت بالوصف کا مطلب یہ ہے کہ متدل معترض کے اعتراض یعنی مناقضہ کا جواب اس طرح دے کہ وہ معنی جو وصف سے دلالت ثابت ہوتا ہے اور اس کو وصف کی علت بننے میں دخل ہے مادہ نقض میں وہ معنی ہی نہیں پایا جاتا اور جب مادہ نقض میں وہ معنی ہی نہیں پایا جاتا تو وہ وصف ہی نہیں بنے گا کیونکہ وہ وصف اس معنی کے بغیر علت بنتا ہی نہیں ہے۔

(۳) دفع بالحکم اس کا مطلب یہ ہے کہ متدل معترض کے اعتراض کا جواب اس طرح دے کہ مادہ نقض میں جس طرح علت پائی

جاری ہے اسی طرح حکم بھی پایا جارہا ہے۔

(۴) دفع بالغرض اس کا مطلب یہ ہے کہ استدلال معترض کے اعتراض یعنی مناقضہ کا جواب اس طرح دے کہ مادہ نقض میں اگرچہ اس علت کا حکم نہیں پایا جارہا تو کوئی حرج نہیں کیونکہ یہ حکم ہمارا مقصود نہیں تھا، بلکہ اس علت سے جو ہمارا مقصود تھا وہ مادہ نقض میں پایا جارہا ہے۔

﴿ولیس معناه﴾ شارح رحمہ اللہ ایک تنبیہ کر رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ کی یہ غرض ہرگز نہیں کہ ہر مناقضہ کا جواب چاروں طریقوں سے دینا واجب ہے بلکہ مصنف رحمہ اللہ کی مراد یہ ہے کہ بعض مناقضوں کا جواب ان چار طریقوں میں سے بعض کے ساتھ دیا جاتا ہے اور بعض مناقضوں کا جواب دوسرے بعض طریقوں سے دیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مناقضہ کا جواب دینے کے کل طریقے چار ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ احتاف کہتے ہیں جو نجاست خارج من غیر السبیلین ہو جیسے خون اور پیپ وہ ناقض وضو ہے اور شوافع کہتے ہیں کہ وہ ناقض وضو نہیں ہے احتاف دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح وہ نجاست ناقض وضو ہے جو خارج من السبیلین ہو اسی طرح سبیلین کے علاوہ انسان کے بدن کی کسی اور جگہ سے نکلنے والی نجاست بھی ناقض وضو ہے۔ پس ناقض وضو ہونے کی علت خروج نجاست ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے ہو اور یہ خروج نجاست علت مؤثرہ ہے کہ اس کا اثر ﴿او جاء احدا منكم من الغائط﴾ کے ذریعے مقیس علیہ (خارج من السبیلین) میں ظاہر ہو چکا ہے۔

اس پر شوافع کی طرف سے احتاف کی اس علت مؤثرہ (خروج نجاست) پر دو مناقضے وارد کئے جاتے ہیں۔ پہلے مناقضہ کی تقریر یہ ہے کہ دم غیر سائل (نہ بنہ والا خون) کا نکلتا خروج نجاست ہے لیکن آپ کے ہاں ناقض وضو نہیں ہے۔ پس دم غیر سائل میں علت یعنی خروج نجاست تو پائی جارہی ہے لیکن حکم یعنی ناقض وضو ہونا نہیں پایا جارہا اور یہی مناقضہ ہے۔

قَدْ نَفَعَهُ أَوَّلًا بِالْوُصْفِ أَيْ تَنَاقُضُ هَذَا النَّقْضِ بِالطَّرِيقَيْنِ الْأَوَّلِ بَعْدَ الْوُصْفِ وَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ بَلْ بَادٍ لِأَن تَحْتَ كُلِّ جِلْدَةٍ دَمًا فَإِذَا زَالَتِ الْجِلْدَةُ ظَهَرَ الدَّمُ فِي مَكَانِهِ وَلَمْ يَخْرُجْ وَلَمْ يَنْتَقِلْ مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ بِخِلَافِ الدَّمِ السَّائِلِ فَإِنَّهُ كَانَ فِي الْعُرْوِ وَانْتَقَلَ إِلَى قَوِي الْجِلْدِ وَخَرَجَ مِنْ مَوْضِعِهِ ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوُصْفِ دَلَالَةٌ أَيْ لَمْ تَنْفَعَهُ ثَانِيًا بَعْدَ الْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوُصْفِ وَتَقُولُ لَوْ سَلِمَ اللَّهُ وَجَدَ وَصَفَ الْخُرُوجِ لِكُنْهُ لَمْ يَوْجِدِ الْمَعْنَى الثَّابِتَ بِالْخُرُوجِ دَلَالَةٌ وَهُوَ وَجُوبُ غَسْلِ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ فَإِنَّهُ يَجِبُ أَوَّلًا غَسْلُ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ ثُمَّ يَجِبُ غَسْلُ الْبَدَنِ كُلِّهِ وَلَكِنْ نَقْتَصِرُ عَلَى الْأَرْبَعَةِ دَلْعًا لَخَرَجَ قَبْلَهُ أَيْ بِسَبَبِ وَجُوبِ غَسْلِ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ صَارَ الْوُصْفُ حُجَّةً مِنْ حَيْثُ أَنَّ وَجُوبَ التَّطْهِيرِ فِي الْبَدَنِ بِإِعْتِبَارِ مَا يَكُونُ مِنْهُ لَا يَتَجَرَّأُ فَلَمَّا وَجِبَ غَسْلُ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ وَجِبَ غَسْلُ سَائِرِ الْبَدَنِ الْبُتَّةَ وَهَنَكَ لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ فَالْعَدَمُ الْحُكْمُ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ كَأَنَّهُ لَمْ يَوْجِدِ الْخُرُوجَ وَ يُورَدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْجَرِّ السَّائِلِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ فَيُورَدُ عَلَيْهِ مَا إِذَا لَمْ يَسَلْ

يَعْنِي يُورَدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّايِعِي عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْبُحَالِ الْمَذْكُورِ بِطَرِيقِ النَّقْضِ إِذَا كَانَ الْأَوَّلُ مَا دَفَعْنَاكَ بِطَرِيقَيْنِ وَالثَّانِي هُوَ صَاحِبُ الْجَرْحِ السَّائِلِ قَالَهُ تَجَسَّ حَارِثُ بْنُ الْهَدَنِ وَتَمَسَّ بِعَدَدٍ يَنْقُضُ الْوُضُوءَ مَا دَامَ الْوُكْتُ بَالِيًا فَلَمَّا دَفَعَهُ بِالْحُكْمِ آتَى ثَلَاثَةً بِطَرِيقَيْنِ الْأَوَّلُ بِوُجُودِ الْحُكْمِ وَغَدَمٍ تَعْلِيلِهِ بَيَّانٌ أَنَّهُ حَدَثٌ مُوجِبٌ لِلتَّطْهِيرِ بَعْدَ خُرُوجِ الْوُكْتِ يَعْنِي لَا تَسْلِمُ إِلَهُ لَيْسَ بِعَدَدٍ بَلْ هُوَ حَدَثٌ لَكِنْ تَأَخَّرَ حُكْمُهُ إِلَى مَا بَعْدَ خُرُوجِ الْوُكْتِ وَبِالْغَرَضِ آتَى ثَلَاثَةً ثَانِيًا بِوُجُودِ الْغَرَضِ مِنَ الْعِلَّةِ وَحُصُولِهِ فَإِنَّ غَرَضَنَا التَّسْوِيَةَ بَيْنَ الدَّمِ وَالْبَوْلِ وَذَلِكَ حَاصِلٌ فَإِنَّ الْبَوْلَ حَدَثٌ فَإِذَا لَزِمَ صَارَ عَقْوًا لِقِيَامِ الْوُكْتِ فِي صُورَةِ سَلْسِ الْبَوْلِ فَكَذَا هَذَا يَعْنِي الدَّمُ كَانَ حَدَثًا فَإِذَا لَزِمَ صَارَ عَقْوًا لَيْسَ أَوَى الْبَوْلِ الْمَقْبُوسَ عَلَيْهِ فَصَارَ مَجْمُوعٌ ذُلُوعِ النَّقْضِ أَرْبَعَةٌ

ترجمہ: ﴿تو ہم اس کو اولاد دفع کریں گے وصف کے ذریعے﴾ یعنی ہم اس نقض کو دو طریقوں سے دفع کریں گے ① عدم وصف کے ذریعے اور وہ یہ ہے کہ دم غیر سائل نکلا نہیں ہے بلکہ ظاہر ہوا ہے اس لئے کہ ہر کھال کے نیچے خون ہوتا ہے پس جب کھال ہٹی تو خون اپنی جگہ ظاہر ہو گیا اور خون نکلا نہیں اور نہ ہی ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہوا بخلاف ہنہ والے خون کے کیونکہ یہ رگوں میں تھا اور کھال کے اوپر طرف منتقل ہو گیا اور اپنی جگہ سے نکل گیا پھر اس معنی کے ذریعے دفع کریں گے جو وصف سے دلالت ثابت ہو کہ یعنی دوبارہ پھر ہم اس اعتراض کو دفع کریں گے وصف سے ثابت ہونے والے معنی کے نہ پائے جانے سے ہم کہتے ہیں اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ خروج والی علت پائی جا رہی ہے لیکن وہ معنی نہیں پایا گیا جو خروج سے دلالت ثابت ہوتا ہے اور وہ معنی اس جو جگہ کو وجوبی طور پر دھونا ہے کیونکہ پہلے اس جگہ کو دھونا واجب ہوتا ہے پھر پورے بدن کو دھونا واجب ہوتا ہے لیکن ہم حرج کو دفع کرنے کی خاطر اعضاء اربعہ کے دھونے پر اکتفاء کرتے ہیں پس اس کی وجہ سے کہ یعنی اس جگہ کو وجوبی طور پر دھونے کی وجہ سے وصف حجت بن گیا ہے اس وجہ سے کہ بدن سے نکلنے والی نجاست کے سبب بدن کو پاک کرنے کا وجوب متجزی نہیں ہوتا پس جب موضع خروج نجاست کو دھونا واجب ہوا تو یقیناً پورے بدن کا دھونا بھی واجب ہو گا اور وہاں موضع خروج نجاست کا دھونا واجب نہیں ہوا پس علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم نہیں پایا گیا گویا خروج نجاست نہیں پایا گیا اور اس پر اعتراض کیا جاتا ہے صاحب الجرح السائل (.....) کہ اس کا عطف ماتن عَلَيْهِ السَّلَامُ کے قول فیورد علیہ ما اذا لم یسل پر ہے یعنی مذکورہ مثال (خارج من غیر السلیلین) کی مثال میں شوافع کی طرف سے ہم پر بطور مناقضہ کے دو ② اعتراض وارد کئے جاتے ہیں پہلا اعتراض وہ ہے جس کا جواب دو طریقوں پر ہم دے چکے ہیں دوسرا اعتراض صاحب الجرح السائل والا ہے کہ یہ خون بدن سے خارج ہونے والی نجاست ہے لیکن حدث یعنی ناقض وضو نہیں ہے، جب تک نماز کا وقت باقی رہے گا پس ہم اس کو (اثبات) حکم کے ذریعے دفع کریں گے کہ یعنی ہم اس نقض کو دو طریقوں سے دفع کریں گے ① حکم کے پائے جانے سے اور حکم کے پیچھے نہ رہنے سے یہ واضح کر کے کہ وقت صلوٰۃ کے نکل جانے کے بعد زخم کا بہنے والا خون بھی ناقض وضو اور موجب طہارت ہے کہ یعنی ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ زخم کا بہنے والا خون ناقض وضو نہیں ہے بلکہ ناقض وضو ہے لیکن نماز کے وقت کے نکلنے کے مابعد تک اس وصف کا حکم مؤخر ہو گیا ہے

﴿اور غرض تطیل کے ذریعے﴾ یعنی ہم دوبارہ اس اعتراض کو دفع کریں گے علت کی غرض کے پائے جانے اور حاصل ہونے سے ﴿کیونکہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ہے﴾ اور یہ بات حاصل ہے کیونکہ پیشاب ناقض وضو ہے ﴿لیکن جب بول دائمی ہو جائے تو وقت باقی رہنے تک معاف ہو جاتا ہے﴾ سلسلہ المیول کی صورت میں ﴿پس اسی طرح اس کا بھی حکم ہے﴾ یعنی خون ناقض وضو ہے لیکن جب خون دائمی ہو جائے تو معاف ہو جائے گا تاکہ یہ مقیاس علیہ بول کے برابر ہو جائے پس دفع نقض کے کل طریقے چار ہیں۔

تشریح..... ﴿فندافہ﴾ سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہم اس مناقضہ کا جواب دو طریقوں سے دیں گے پہلا طریقہ دفع بالوصف ہے دوسرا طریقہ دفع بالمعنی الثابت بالوصف ہے پس دفع بالوصف سے اس کا جواب دیا ہے کہ مادہ نقض (دم غیر سائل) میں علت (خروج نجاست) ہی نہیں پائی جارہی کیونکہ دم غیر سائل خارج نہیں ہے بلکہ ظاہر ہے۔ اس لئے کہ ہر کمال کے نیچے خون ہوتا ہے پس جب کمال ہٹی اور خون نمودار ہوا مگر بہا نہیں تو یہ ظاہر ہوگا خارج نہیں ہوگا۔ کیونکہ خروج کے لئے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا ضروری ہوتا ہے اور یہ چیز (ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا) دم غیر سائل میں نہیں پائی جاتی لہذا دم غیر سائل ظاہر ہوانہ کہ خارج پس دم غیر سائل میں علت یعنی خروج نجاست ہی نہیں پائی گئی اس لئے حکم یعنی وضو کا ٹوٹنا نہیں پایا گیا، ایسا نہیں ہے کہ علت تو پائی جارہی ہے لیکن حکم نہیں پایا گیا، اور دفع بالمعنی الثابت بالوصف اس مناقضہ کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ دم غیر سائل کے بارے میں اگر ہم تسلیم کر لیں کہ دم غیر سائل میں علت (خروج نجاست) پائی جارہی ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ جو معنی خروج نجاست والی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اس کو اس وصف کے علت بننے میں دخل ہے وہ معنی مادہ نقض (دم غیر سائل) میں نہیں پایا جا رہا وہ معنی یہ ہے کہ پہلے موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہو کیونکہ مقیاس علیہ (سیملین) سے خروج نجاست کی صورت میں پہلے موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہوتا ہے پھر پورے بدن کا دھونا واجب ہوتا ہے کیونکہ نجاست اور طہارت متجزی نہیں ہوتی جیسا کہ اس کی تفصیل ہم ماقبل میں کرائے ہیں لیکن دفع حرج کے لئے اعضاء اربعہ (وضو) پر اکتفاء کیا جاتا ہے پس موضع خروج نجاست کو دھونے کا وجوب یہ اس بات کا سبب ہے کہ خروج نجاست نقض وضو کی علت ہے چنانچہ اگر یہ معنی (موضع خروج نجاست کے دھونے کا وجوب) پایا گیا تو خروج نجاست سابقہ وضو کے ٹوٹنے اور نئے وضو کے واجب ہونے کی علت ہوگا ورنہ علت نہیں ہوگا۔ پس دم سائل کی صورت چونکہ خروج نجاست (یعنی خون بہنے کی جگہ) کو دھونا واجب ہوتا ہے اس لئے خروج نجاست یعنی دم سائل کا ٹکٹنا ناقض وضو ہوتا ہے اور دم غیر سائل کی صورت میں چونکہ موضع خروج نجاست کو دھونا واجب نہیں ہوتا اس لئے خروج نجاست ناقض وضو ہونے کی علت نہیں بنتا اور جب دم غیر سائل میں وہ معنی (موضع خروج نجاست کو دھونے کا وجوب) نہیں پایا جا رہا تو علت (خروج نجاست) بھی نہیں پائی جارہی کیونکہ وجوب خروج نجاست اس معنی کے بغیر علت نہیں بنتا۔

﴿وہود علیہ صاحب الجرح السائل﴾ دوسرے مناقضہ کی تقریر یہ ہے کہ اگر کسی آدمی کے زخم سے مسلسل خون بہہ رہا ہو یعنی وہ معذور کے حکم میں ہو تو اس کے حق میں خروج نجاست پایا گیا اور وہ معنی بھی پایا گیا جو خروج نجاست سے دلالت ثابت ہوتا ہے۔ یعنی موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہے لیکن اس کے باوجود جب تک نماز کا وقت باقی ہے آپ کے ہاں یہ خروج نجاست ناقض وضو نہیں ہے۔ پس صاحب الجرح السائل میں علت یعنی خروج نجاست تو پائی جارہی ہے لیکن حکم یعنی ناقض وضو نہیں پایا جا رہا اور یہی مناقضہ ہے۔

﴿فقد دفعه﴾ مصنف فرماتے ہیں کہ ہم اس مناقضہ کا جواب دو طریقوں سے دیں گے:

﴿پہلا طریقہ﴾ دفع بالکلم ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ صورت (صاحب الجرح السائل) میں حکم (ناقض وضو ہونا) پایا جا رہا ہے یعنی یہ خروج نجاست اس معذور کے حق میں ناقض وضو ہے۔ اور اس پر دوسرا وضو واجب کرنے والا ہے۔ البتہ عذر کی وجہ سے نماز کا وقت ختم ہونے تک معذور کے حق میں نقض وضو کا حکم مؤخر ہو گیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دوسری نماز کا وقت آنے تک یہی خون پایا گیا اور کوئی ناقض وضو چیز نہیں پائی گئی تو بھی اسی خون کی وجہ سے سابقہ وضو ٹوٹ جائے گا اور نیا وضو کرنا لازم ہوگا۔

اس مناقضہ کا دوسرا جواب ہم دیں گے دفع بالغرض کے ذریعے کہ مادۃ نقض (صاحب الجرح السائل) میں اگرچہ علت (خروج نجاست) کا حکم یعنی ناقض وضو ہونا مادۃ نقض میں نہیں پایا جا رہا تو کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اس علت سے ہمارا جو مقصود ہے وہ مادۃ نقض (صاحب الجرح السائل) میں پایا جا رہا ہے، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ اس علت (خروج نجاست) سے مستدل (خفی) کا مقصود یہ ہے کہ فرع یعنی خارج من غیر السملین مثلاً خون کو اصل یعنی خارج من السملین مثلاً پیشاب کے ساتھ لاحق کیا جائے اور دونوں میں یعنی دم اور بول میں برابری ثابت کی جائے۔ اور یہ برابری یہاں موجود ہے کہ جس طرح بول ناقض وضو ہے اسی طرح دم بھی ناقض وضو ہے اور جس طرح مسلسل پیشاب کے جاری ہو جانے کی صورت میں بول کا ناقض وضو ہونا نماز کے وقت کے ختم ہو جانے تک مؤخر ہو جاتا ہے اسی طرح مسلسل خون کے جاری ہونے کی صورت میں بھی دم کا ناقض وضو ہونا نماز کا وقت ختم ہو جانے تک مؤخر ہو جاتا ہے پس علت کی غرض پائی جا رہی ہے۔

لَمْ يَخُذَ الْقَوَاعِمُ مِنْ دَفْعِ النَّقْضِ هَرَجَ فِي الْمَعَارِضِ الْوَارِدَةِ عَلَى الْعِلَّةِ الْمُؤَيَّرَةِ فَقَالَ وَ أَمَّا الْمَعَارِضُ
فَتَوْعَانِ وَ هِيَ إِقَامَةُ الدَّلِيلِ عَلَى خِلَافِ مَا أَقَامَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ الْغَضْمُ فَإِنْ كَانَ هُوَ ذَلِكَ الدَّلِيلُ
الْأَوَّلُ بِعَيْنِهِ فَهُوَ التَّوَعُّ الْأَوَّلُ وَ إِلَّا فَهُوَ التَّوَعُّ الثَّانِي فَالتَّوَعُّ الْأَوَّلُ مُعَارِضَةٌ فِيهَا مُنَاقِضَةٌ وَ هِيَ الْقَلْبُ
فِي إِصْطِلَاحِ الْأَصُولِ وَ الْمُنَاطَرَةُ مَعَا فَهُوَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى تَقْيِضِ مُدَّعِي الْمَعْلَلِ يُسْتَشَى
مُعَارِضَةٌ وَ مِنْ حَيْثُ أَنَّ دَلِيلَهُ لَمْ يَصْلَحْ دَلِيلًا لَهُ بَلْ صَارَ دَلِيلًا لِلْغَضْمِ يُسْتَشَى مُنَاقِضَةٌ لِغَلَلِ فِي
الدَّلِيلِ وَ لَكِنَّ الْمَعَارِضَةَ أَصْلٌ فِيهِ وَ النَّقْضُ فُسْنٌ لِأَنَّ النَّقْضَ الْقَضِيَّ لَا يَرُدُّ عَلَى الدَّلِيلِ الْمُؤَيَّرِ
لِذَلِكَ سَمِيَ مُعَارِضَةً فِيهَا الْمُنَاقِضَةُ وَ لَمْ يُسَمَّ مُنَاقِضَةً فِيهَا الْمَعَارِضَةُ وَ هُوَ تَوْعَانِ أَخَذْنَاهَا قَلْبُ
الْعِلَّةِ حُكْمًا وَ الْحُكْمُ عِلَّةٌ وَ هُوَ مَا خُوذَ مِنْ قَلْبِ الْقَضْعَةِ أَيْ جَعَلَ أَغْلَاهَا أَسْفَلَهَا وَ أَسْفَلَهَا أَغْلَاهَا
فَالْعِلَّةُ أَعْلَى وَ الْحُكْمُ أَسْفَلُ وَ هُوَ لَا يَتَخَلَّقُ إِلَّا إِذَا جُعِلَ الْوَصْفُ فِي الْقِيَاسِ حُكْمًا هَرَجِيًّا يَقْبَلُ
الْإِنْجِلَابَ لَا الْوَصْفَ الْمُخَصَّصَ الَّذِي لَا يَقْبَلُهُ كَقَوْلِهِمْ أَيْ الشَّالِبِيَّةِ إِنَّ الْكُفَّارَ جَنْسٌ يُجَلَّدُ بِكُرْهُهُمْ بِأَنَّهُ
يُرْجَمُ لِنَبْذِهِمْ كَالْمُسْلِمِينَ يَحْتَمِلُ أَنَّ الْإِسْلَامَ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِلْإِحْصَانِ فَكَمَا أَنَّ الْمُسْلِمِينَ يُرْجَمُ
بَعْضُهُمْ وَ يُجَلَّدُ بَعْضُهُمْ فَكَذَا الْكُفَّارُ فَيَجْعَلُ جَلْدَ الْبَائَةِ عِلَّةً لِرَجْمِ الْكُفَّارِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ
وَ هُوَ فِي الْوَائِعِ حُكْمٌ هَرَجِيٌّ وَ جَعَلْنَا لَنَا كَانَ الْإِسْلَامُ هَرَطًا لِلْإِحْصَانِ وَ الْكُفَّارُ لَيْسَ عَلَيْهِمْ إِلَّا

الْجَلْدُ بِكْرًا كَانَ أَوْ كَيْتًا عَارَضًا لَهُم بِالْقَلْبِ فَقَوْلُ الْمُسْلِمُونَ إِنَّمَا يُجْلَدُ بِكَرْهُم مِائَةً لِأَنَّهُ يُرْجَمُ كَيْتُهُمْ أَيْ لَا نَسْلَحُ أَنْ الْجَلْدَ عِلَّةٌ لِلرَّجْمِ فِي الْمُسْلِمِينَ بَلِ الرَّجْمُ عِلَّةٌ لِلْجَلْدِ فِيهِمْ فَهَذِهِ مُعَارَضَةٌ لِأَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى عِلَالٍ مُدْعَى التَّعْلِيلِ الَّذِي هُوَ رَجْمٌ كَيْتُهُمْ وَفِيهَا مُنَاقَضَةٌ لِذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَصْلَحُ عِلَّةً وَالْمُخْلَصُ مِنْهُ يَعْنِي أَنْ مَنْ أَرَادَ أَنْ لَا يَرِدَ عَلَى عِلَّتِهِ الْقَلْبُ فِي الْمَالِ فَطَرِيقُهُ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ أَنْ يُخْرِجَ الْكَلَامَ مُخْرِجَ الْإِسْتِدْلَالِ قَالَهُ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ دَلِيلًا عَلَى شَيْءٍ وَذَلِكَ الشَّيْءُ يَكُونُ دَلِيلًا عَلَيْهِ كَالثَّانِ مَعَ الدَّخَانِ بِعِلَالٍ الْعِلِّيَّةِ قَالَهُ يَتَّعِينَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا عِلَّةً وَالْآخَرُ مَعْلُولًا فَالْقَلْبُ بِضَرَّةٍ وَلَكِنْ هَذَا الْمَخْلَصُ لَا يَنْفَعُ هَهُنَا لِلشَّافِعِيِّ ^{بَلَدًا} إِذَا لَا مُسَاوَاةَ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الرَّجْمَ عُقُوبَةٌ غَلِيظَةٌ وَلَهُ هُرُوطٌ وَالْجَلْدُ لَيْسَ كَذَلِكَ وَنَتَقْنَا لَوْ قُلْنَا الصُّومُ عِبَادَةٌ تَلْزَمُ بِالنَّذْرِ فَتَلْزَمُ بِالصُّرُوعِ إِذَا لَوْ قَلَبَ الْعَصَمُ فَيَقُولُ إِنَّمَا يَلْزَمُ بِالنَّذْرِ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ بِالصُّرُوعِ قُلْنَا بَيْنَهُمَا مُسَاوَاةٌ يُمَكِّنُ أَنْ يُسْتَدْلَ بِحَالٍ كُلِّ مِثْلَهُمَا عَلَى الْآخَرِ وَلَا ضَيْرَ فِيهِ.

ترجمہ: پھر دفع نقض سے فارغ ہونے کے بعد اس معارضہ کو بیان کرنے لگے جو علت مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے چنانچہ فرمایا: ﴿بہر حال معارضہ دوم پر ہے﴾ اور معارضہ کہتے ہیں کہ خصم نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف پر دلیل قائم کرنا پھر اگر دواحدہ پہلی دلیل ہو تو یہ پہلی قسم ہے ورنہ وہ دوسری قسم ہے ﴿پس پہلی قسم معارضہ فیہا المناقضہ ہے اور وہ قلب ہے﴾ اصول اور مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں پس اس حیثیت سے کہ قلب مستدل کے دعویٰ کی نقیض پر دلالت کرتا ہے اس کو معارضہ کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ معلل کی دلیل معلل کے لئے دلیل بننے کے قابل نہ رہی بلکہ خصم کے لئے دلیل بن گئی ہے اس کو مناقضہ کہتے ہیں دلیل میں خلل واقع ہونے کی وجہ سے لیکن معارضہ اس میں اصل ہے اور نقض ضمنی طور پر ہے اس لئے کہ مناقضہ قصیدہ علیہ مؤثرہ پر وارد نہیں ہوتا اسی وجہ سے اس کا نام ”معارضہ فیہا المناقضہ“ رکھا گیا اور ”مناقضہ فیہا المعارضہ“ نہیں رکھا گیا ﴿اور قلب کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک علت کو پلٹ کر حکم بنا دینا اور حکم کو پلٹ کر علت بنادینا ہے﴾ اور ”قلب العلۃ“ ”قلب القصدہ“ سے ماخوذ ہے یعنی پیالے کے اوپر کے حصے کو نیچے کر دینا اور نیچے کے حصے کو اوپر کر دینا پس علت اوپر کا حصہ اور حکم نیچے کا حصہ ہے اور قلب کی یہ قسم صرف اس صورت میں تحقق ہو سکتی ہے جب کہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا گیا ہو جو پلٹنے کو قبول کرے نہ کہ وصف محض علت کو جو پلٹنے کو قبول نہیں کرتا ہے جیسے ان کے معنی شواہخ ﴿کا قول کفار ایک نوع ہے ان کے غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگائے جاتے ہیں تو ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جائے گا مسلمانوں کی طرح﴾ یعنی محسن ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے پس جس طرح مسلمانوں میں سے بعض کو رجم کیا جاتا ہے اور بعض کو کوڑے لگائے جاتے ہیں اسی طرح کفار کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جائے گا پس امام شافعی ^{رحمہ اللہ} نے مسلمانوں پر سو کوڑے مارنے کو شادی شدہ کے رجم کی علت قرار دیا ہے، حالانکہ سو کوڑے مارنا واقع میں ایک حکم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ محسن ہونے کے لئے اسلام شرط ہے اور کفار پر صرف کوڑے واجب ہوتے ہیں، خواہ وہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ اس لیے ہم نے شواہخ کا معارضہ کیا قلب کے ساتھ ﴿چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے غیر شادی شدہ کو کوڑے اس لئے مارے جاتے ہیں کہ ان کے

شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے یعنی ہم مسلمانوں کے حق میں کوڑے لگانے کو رجم کی علت تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ مسلمانوں کے حق میں رجم کرنا کوڑے لگانے کی علت ہے پس یہ معارضہ ہے اس لئے کہ یہ مستدل کے اس دعوئی کے خلاف پر دلالت کرتا ہے جو کہ قمار کے شادی شدہ کو رجم کرنا ہے اور اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ وہ دلیل علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور اس سے بچنے کی راہ یہ ہے کہ اس کی علت پر قلب انجام کے اعتبار سے وارد نہ ہو تو شروع سے اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے کلام کو قلب استدلال کی صورت میں پیش کرے کیونکہ یہ ممکن ہے ایک چیز دوسری چیز پر دلیل ہو اور وہ دوسری چیز پہلی چیز پر دلیل ہو جیسے آگ دھوئیں کے ساتھ بخلاف تعلیل کے کیونکہ اس میں ایک کا علت ہونا اور دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہوتا ہے پس قلب اس کے لئے نقصان دہ ہے اور لیکن قلب سے بچنے کا یہ طریقہ امام شافعی رحمہ اللہ کے لئے یہاں سودمند نہیں ہے کیونکہ ان کی علت اور معلول کے درمیان برابری نہیں ہے کیونکہ رجم سخت سزا ہے اور اس کے لئے کئی شرائط ہیں اور کوڑے لگانا اس طرح نہیں ہے اور قلب سے بچنے کا یہ طریقہ ہمارے لیے نفع بخش ہے اگر ہم یوں کہیں کہ روزہ عبادت ہے جو نذر ماننے سے واجب ہو جاتا ہے لہذا شروع کرنے سے بھی واجب ہو جائے گا کیونکہ اگر خصم اس کو پلٹ دے اور یوں کہے کہ روزہ نذر سے لازم ہو جاتا ہے اس لیے کہ شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ ان کے درمیان برابری ہے ممکن ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے حال سے دوسرے کے حال پر استدلال کیا جائے اور اس میں کوئی نقصان نہیں ہے۔

تشریح: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا الْفَرَاخَ﴾ جب مصنف رحمہ اللہ مناقضہ کی بحث سے فارغ ہو گئے اب معارضہ کی بحث کو شروع کر رہے ہیں کیونکہ علت مؤثرہ پر معارضہ کے ساتھ بھی اعتراض وارد ہوتا ہے۔

معارضہ کی تعریف ﴿وَهُیْ اِقَامَةُ الدَّلِيلِ عَلَى خِلَافِ مَا اَقَامَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ الْخَصْمُ﴾ خصم یعنی مستدل نے جس دعوئی پر دلیل قائم کی ہے معترض کا اس کے خلاف پر دلیل قائم کر دینا۔ مثلاً غیر مقلد اگر رفع یدین کے ثبوت پر دلیل قائم کرے تو خفی ترک رفع یدین کے ثبوت پر دلیل قائم کر دے پھر اگر مستدل کی قائم کردہ دلیل ہی بعینہ معترض کی دلیل بن جائے تو یہ معارضہ کی قسم اول ہے اور اگر معترض کی دلیل وہ نہ ہو جو مستدل کی ہے تو یہ معارضہ کی قسم ثانی ہے معارضہ کی پہلی قسم کا نام معارضہ فیہا المناقضہ ہے اور اصول فقہ اور مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں اس کا نام قلب ہے اور معارضہ کی دوسری قسم کا نام معارضہ خالصہ ہے۔

﴿فَلَهُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ﴾ سے سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ معارضہ کی قسم اول کے نام میں معارضہ اور مناقضہ دونوں کو کیوں ذکر کیا گیا۔ اس کا جواب دیا ہے کہ اس قسم میں من وجہ معارضہ ہے اور من وجہ مناقضہ ہے۔ معارضہ تو اس لئے ہے کہ معارضہ میں معترض مستدل کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرا حکم ثابت کرنے کے لئے دلیل قائم کرتا ہے۔ معارضہ کی اس پہلی قسم میں چونکہ یہ بات موجود ہے کہ قلب مستدل کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرے حکم پر دلالت کرتا ہے، اس لئے اس کے نام میں معارضہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور مناقضہ میں مستدل کی دلیل کا ابطال ہوتا ہے۔

اور قلب میں بھی چونکہ معارضہ مستدل کی دلیل کو باطل کرتا ہے اور یوں کہتا ہے کہ آپ کے بیان کردہ حکم کو یہ دلیل ثابت نہیں کرتی اور مستدل کی دلیل اس کے لیے دلیل نہیں بن سکتی بلکہ خصم کے لیے دلیل بن گئی ہے اس لئے اس کے نام میں مناقضہ کو ذکر کیا گیا ہے۔

﴿وَلَكِنْ الْمَعْلُوضَةُ﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ معارضہ کی قسم اول کا نام معارضہ فیہا المناقضہ کیوں رکھا گیا مناقضہ فیہا المعارضہ کیوں نہیں رکھا گیا یعنی نام میں معارضہ کو اصل کیوں قرار دیا گیا؟ اس کا جواب دیا جواپ کا حاصل یہ ہے

کہ معارضہ اصل ہے اور مناقضہ ضمنی طور پر ہے کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ مناقضہ اصلہ اور قصۃ اعلت مؤثرہ پر وارد نہیں ہوتا ہے اور معارضہ اصلہ اور قصۃ اعلت مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے۔ پس جب معارضہ اصل ہے تو اس وجہ سے نام میں معارضہ کو مقدم کیا گیا اور اس کے برعکس نہیں کیا گیا۔ بہر حال معارضہ کی قسم اول کا دوسرا نام قلب ہے۔

﴿وہو نوعان﴾ یہاں سے قلب کی تقسیم کر رہے ہیں کہ قلب کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ﴿قلب العلة حکما والحکم علة﴾ مستدل نے حکم کے لیے جس چیز کو علت بنایا ہے معترض اس کو اس طرح چلنے کہ علت کو حکم بنا دے اور حکم کو علت بنا دے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ پہلی قسم قلب القصۃ سے ماخوذ ہے یعنی پیالے کے اوپر کے حصے کو نیچے کر دینا اور نیچے کے حصے کو اوپر کر دینا اس جگہ اوپر سے مراد علت ہے اور نیچے سے مراد حکم ہے یعنی علت کو پلٹ کر حکم بنا دینا اور حکم کو پلٹ کر علت بنا دینا۔

﴿ولا یتحقق﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلب کی قسم اول صرف اس صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جب مستدل نے حکم شرعی کو قیاس کی علت بنایا ہوتا کہ جب اس کو پلٹا جائے تو وہ دوبارہ حکم بننے کے قابل ہو۔ لہذا اگر مستدل نے وصف محض (خالص وصف) کو علت بنایا ہو جو حکم بننے کے قابل نہ ہو تو اس میں قلب کی قسم اول متحقق نہیں ہو سکتی۔

﴿فکقولہم ای الشافعیۃ﴾ قلب کی قسم اول کی مثال پیش کر رہے ہیں، اس بات پر اتفاق ہے کہ غیر شادی شدہ مسلمان کو زنا کے جرم میں سو کوڑے لگائیں جائیں گے اور شادی شدہ مسلمان کو زنا کے جرم میں رجم کیا جائے گا اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ غیر شادی شدہ کافر کو زنا کے جرم میں سو کوڑے مارے جائیں گے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ شادی شدہ کافر کو زنا کے جرم میں رجم کیا جائے گا یا نہیں؟ احناف کے ہاں رجم نہیں کیا جائے گا بلکہ غیر شادی شدہ کافر کو بھی سو کوڑے مارے جائیں گے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ان کو رجم کیا جائے گا۔ مثال یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں کہ نوع کفار کے شادی شدہ افراد کو زنا کے جرم میں سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے غیر شادی شدہ افراد کو زنا کے جرم میں رجم کیا جائے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے کہ مسلمانوں میں سے غیر شادی شدہ افراد کو زنا کے جرم میں سو کوڑے مارے جاتے ہیں اور شادی شدہ افراد کو زنا کے جرم میں رجم کیا جاتا ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ رجم کے جاری ہونے کے لئے محسن ہونا بالاتفاق شرط ہے لیکن محسن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے یا نہیں تو شوافع کے نزدیک محسن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے اور احناف کے نزدیک محسن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے چونکہ شوافع کے نزدیک محسن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے اس لئے شوافع نے کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ جس طرح شادی شدہ مسلمان کو زنا کے جرم میں رجم کیا جاتا ہے اور غیر شادی شدہ مسلمان کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں اسی طرح شادی شدہ کافر کو زنا کے جرم میں رجم کیا جائے گا اور غیر شادی شدہ کافر کو سو کوڑے مارے جائیں گے پس شوافع نے مسلمانوں کے حق میں غیر شادی شدہ افراد پر سو کوڑے مارنے کو علت قرار دیا ہے شادی شدہ پر رجم جاری کرنے کی اور یہ علت چونکہ کفار میں پائی جاتی ہے اس لیے ہم کہتے ہیں کہ غیر شادی شدہ کفار کو چونکہ سو کوڑے مارے جاتے ہیں اس لئے شادی شدہ کفار کو رجم کیا جائے گا اور احناف کے ہاں چونکہ محسن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے لہذا احناف کے ہاں سارے کفار غیر محسن ہیں اور غیر محسن کی سزا سو کوڑے ہیں لہذا زنا کے جرم میں سو کوڑے مارے جائیں گے خواہ وہ کفار شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ ہوں۔

﴿فتقول المسلمون﴾ مصنف رحمہ اللہ شوافع کی بیان کردہ علت پر قلب کے ذریعے معارضہ کر رہے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ

مسلمانوں کے حق میں غیر شادی شدہ افراد کو سو کوڑے مارنا علت ہے شادی شدہ افراد کو رجم کرنے کی بلکہ رجم کرنا علت ہے سو کوڑے مارنے کی اور یہ علت (رجم) مقیس علیہ (مسلمانوں) میں تو پائی جاتی ہے لیکن مقیس (کفار) میں نہیں پائی جاتی اور جب یہ علت مقیس (کفار) میں نہیں پائی جاتی تو پھر کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔

بہر حال شواہخ کی بیان کردہ علت میں قلب کا احتمال ہے اور ﴿اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال﴾ اس لئے ان کی علت قاسدہ ہوگی اور کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرنا باطل ہوگا دیکھئے اس قلب میں معارضہ بھی ہے مناقضہ بھی ہے کہ شواہخ کا غلط یہ تھا کہ اس علت سے شادی شدہ کفار کے حق میں رجم ثابت کیا جائے لیکن ہم نے قلب کے بعد کفار پر رجم نہ کرنا ثابت کر دیا۔ اور مناقضہ اس طرح ہے کہ احناف نے شواہخ سے کہا کہ جس چیز (سو کوڑے مارنے) کو آپ نے علت بنا دیا تھا وہ علت بننے کے قابل نہیں ہے بلکہ وہ حقیقت میں حکم ہے اور اسی کا نام مناقضہ ہے۔

﴿والمخلص منه﴾ قلب والے اعتراض سے بچنے کا طریقہ بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ جو شخص یہ چاہے کہ آخر میں اس کی علت قلب کے ساتھ اعتراض وارد نہ ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ شروع ہی سے اپنے کلام کو بجائے تعلیل کے استدلال کی صورت میں پیش کرے یعنی ان دو چیزوں میں سے ایک چیز کو دوسری چیز کی علت اور دوسری چیز کو اس کا معلول نہ بنائے بلکہ ایک چیز کو دلیل اور دوسری چیز کو مدلول بنائے اس صورت میں اس کی علت پر قلب والا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اگر معارض نے قلب والا اعتراض کیا تو وہ مدلول کو دلیل اور دلیل کو مدلول بنا دے گا اور یہ قلب استدلال کے لئے نقصان دہ نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے ایک چیز دوسری چیز کی دلیل ہو اور دوسری چیز مدلول ہو اور پھر دوسری چیز دلیل ہو اور پہلی چیز مدلول ہو جیسے آگ، دھوئیں کی دلیل ہے اور دھواں مدلول ہے اور دھواں آگ کی دلیل ہے اور آگ مدلول ہے بخلاف علت والی صورت کے کہ وہاں ایک چیز کا علت ہونا اور دوسری چیز کا معلول ہونا متعین ہوتا ہے، پس اس صورت میں اگر قلب کیا جائے تو یہ علت کے لئے مضر ہوگا اس لئے کہ علت معلول سے پہلے ہوتی ہے اور معلول بعد میں ہوتا ہے پس جب اس پر قلب والا اعتراض کیا جائے اور علت کو معلول اور معلول کو علت بنایا جائے تو ان میں سے ہر ایک کا دوسرے سے پہلے ہونا لازم آتا ہے اور یہ تو دور ہے اور دور تو باطل ہے۔

﴿ولکن هذا المخلص﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ قلب والے اعتراض سے چھٹکارا پانے کا طریقہ آپ نے خود ہی بیان کر دیا ہے تو شواہخ مذکورہ مسئلے میں یہ طریقہ اختیار کر کے قلب سے بچ جائیں گے لہذا آپ کا قلب والا اعتراض شواہخ کے لئے نقصان دہ نہیں ہے۔

اس کا جواب دیا کہ قلب والے اعتراض سے چھٹکارا پانے کا یہ طریقہ استعمال کرنا اس وقت درست ہے جبکہ دونوں چیزیں باہم مساوی ہوں اور اگر دونوں چیزیں مساوی نہ ہوں تو پھر اس طریقہ کو استعمال کرنا درست نہیں ہے لہذا مذکورہ مسئلے میں امام شافعی علیہ السلام کے لئے قلب سے بچنے کا یہ طریقہ مفید نہیں ہوگا کیونکہ ان کی علت (سو کوڑے مارنا) اور معلول (رجم) میں باہم مساوات نہیں ہے۔ بلکہ رجم سخت سزا ہے اور رجم کے لئے کئی شرائط ہیں جبکہ کوڑے مارنا اتنی سخت سزا نہیں ہے بلکہ اس کے مقابلہ میں ہلکی سزا ہے اور اس کے لیے شرائط نہیں ہیں۔

﴿وینشئنا لو قلنا﴾ سے سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب قلب کے ساتھ اعتراض سے چھٹکارا پانے کا یہ طریقہ قائم نہ نہیں ہے تو پھر اس کو ذکر کیوں کیا؟ اس کا جواب دیا کہ قلب کے ساتھ اعتراض سے چھٹکارا پانے کا یہ طریقہ امام

شافعی رحمہ اللہ کے لئے فائدہ مند نہیں ہے لیکن ہمارے لئے فائدہ مند ہے۔ چنانچہ اگر ہم یوں کہیں کہ نفل روزہ ایک عبادت ہے جو نذر سے لازم ہو جاتا ہے لہذا شروع کرنے سے بھی لازم ہو جائے گا یعنی نفل روزہ کا نذر سے لازم ہو جانا دلیل ہے شروع کرنے سے لازم ہونے کی، ہماری اس علت پر اگر محکم (امام شافعی رحمہ اللہ) قلب کے ساتھ اعتراض کریں اور یوں کہیں کہ نفل روزہ نذر سے اس لئے لازم ہوتا ہے کہ شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے یعنی وہ شروع کرنے سے لازم ہونے کو دلیل بنالیں اور نذر سے لازم ہونے کو مدلول بنالیں۔ تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ نذر سے لازم ہونا اور شروع کرنے سے لازم ہونا ان دونوں میں باہم مساوات ہے ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کی دلیل بنایا جاسکتا ہے نذر سے لازم ہونا اس کو دلیل بنایا جاسکتا ہے شروع کرنے سے لازم ہونے کی اور شروع کرنے سے لازم ہونا اس کو دلیل بنایا جاسکتا ہے نذر سے لازم ہونے کی اس میں ہمارے لئے کوئی نقصان نہیں ہے۔

وَالثَّانِي قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَى الْغَضْمِ بَعْدَ أَنْ كَانَ شَاهِدًا لَهُ أَيْ لِلْغَضْمِ فَهُوَ كَقَلْبِ الْجَوَابِ يَجْعَلِ ظَهْرَهُ بَطْنًا وَبَطْنِهِ ظَهْرًا فَإِنْ ظَهَرَ الْوَصْفُ كَانَ إِلَيْكَ وَالْوَجْهُ إِلَى الْغَضْمِ فَإِنْ قَلِبَ بَعْدَهُ نَصَرَ ظَهْرُهُ إِلَيْهِ وَوَجْهُهُ إِلَيْكَ فَهُوَ مُعَارَضَةٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى غِلَابِ مُدَّعِي الْغَضْمِ وَفِيهِ مُنَاقَضَةٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّ دَلِيلَهُ لَمْ يَدُلُّ عَلَى مُدَّعَاهُ وَهَذَا هُوَ الَّذِي يُسَوِّبُهُ أَهْلُ الْمُنَاطَرَةِ بِالْمُعَارَضَةِ بِالْقَلْبِ وَيَجْرِي فِي كَثِيرٍ مِنَ الْإِحْيَانِ فِي الْمَخَالِطَةِ الْعَامَّةِ الْوُرُودُ كَمَا بَيَّنَّوْهُ فِي كُتُبِهِمْ كَقَوْلِهِمْ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ إِنَّهُ صَوْمٌ قَرَضٌ فَلَا يَتَأَذَّى إِلَّا بِتَعْيِينِ النِّيَّةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَتِ الْفَرُضِيَّةُ عِلَّةً لِلتَّعْيِينِ فَعَارَضَتْهُ بِالْقَلْبِ وَجَعَلْنَا الْفَرُضِيَّةَ دَلِيلًا عَلَى عَدَمِ التَّعْيِينِ فَقُلْنَا لَمَّا كَانَ صَوْمًا قَرَضًا اسْتَغْنَى عَنْ تَعْيِينِ النِّيَّةِ بَعْدَ تَعْيِينِهِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْيِينٍ وَاحِدٍ فَقَطْ لَا زَائِدَ فِيهِ فِهَذَا كَذَلِكَ لِكُنْهٖ إِنَّمَا يَتَّعَيْنُ بِالشَّرُوعِ وَهَذَا تَعْيِينَ قَبْلَهُ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ حَيْثُ قَالَ إِذَا انْسَلَخَ هَجَبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ فَصَوْمُ رَمَضَانَ وَصَوْمُ الْقَضَاءِ سَوَاءٌ فِيْ أَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْيِينٍ بَعْدَ تَعْيِينِ لَكِنَّ الرَّمَضَانَ لَمَّا كَانَ مُعَيَّنًا قَبْلَ الشَّرُوعِ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْيِينِ الْعَبْدِ وَصَوْمُ الْقَضَاءِ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مُتَّعَيْنًا قَبْلَ الشَّرُوعِ احْتَاجَ إِلَى تَعْيِينِ الْعَبْدِ مَرَّةً وَقَدْ ثَقُلَ الْعِلَّةُ مِنْ وَجْهِ آخَرَ غَيْرِ الْوُجْهِينِ الْمَذْكُورَيْنِ وَهُوَ ضَعِيفُ كَقَوْلِهِمْ أَيْ الشَّالِعِيَّةِ فِي حَقِّ التَّوَاتُلِ حَيْثُ لَا تَلْزَمُ بِالشَّرُوعِ وَلَا تَقْضَى بِالْإِسَادِ عِنْدَهُمْ هَذِهِ عِبَادَةٌ لَا يُنْفَضُ فِي قَاسِدِهَا أَيْ إِذَا فَسَدَتْ بِنَفْسِهَا مِنْ غَيْرِ الْإِسَادِ بِظُهُورِ الْحَدَثِ مِنَ النُّصْلَى لَا يَجِبُ اِتِّمَامُهَا وَهَذَا بِغِلَابِ الْحَقِّ قَائِلُهُ إِذَا فَسَدَ يَجِبُ فِيهِ النُّفْضُ وَ الْقَضَاءُ بَعْدَهُ فَلَا تَلْزَمُ بِالشَّرُوعِ كَالْوُضُوءِ قَائِلُهُ لَمَّا لَمْ يُنْفَضْ فِي قَاسِدِهَا لَمْ يَلْزَمُ بِالشَّرُوعِ۔

﴿دوسری قسم وصف کو پلٹ کر محکم کے خلاف شاہد بنا دیتا ہے بعد اس کے کہ وہ اس کے حق میں یعنی محکم کے حق میں شاہد تھا، پس﴾ قلب کی یہ قسم تو شرعاً ان کو پہلنے کی طرح ہے اس کے باہر کی جانب کو اندر اور اندر کی جانب کو باہر کر دینے کے ساتھ اس لیے کہ

علت کی پشت تمہاری طرف تھی اور اس کا رخ خصم کی طرف تھا پھر اگر اس کے بعد اس علت کو پلٹا جائے تو اس کی پشت خصم کی طرف ہو جائے گی اور اس کا رخ تمہاری طرف ہو جائے گا پس یہ قلب اس اعتبار سے معارضہ ہے کہ یہ خصم کے دعویٰ کے خلاف پر دلالت کرتا ہے اور اس میں اس اعتبار سے مناقضہ ہے کہ خصم کی دلیل اس کے دعویٰ پر دلالت نہیں کرتی ہے اور یہ قلب وہی ہے جس کو ارباب مناظرہ معارضہ بالقلب کہتے ہیں اور یہ اکثر مخالف عامۃ الورد میں جاری ہوتی ہے جیسا کہ اہل فن نے اس کو اپنی کتب میں بیان کیا ہے ﴿جیسا کہ رمضان کے روزہ کے بارے میں شوافع کا یہ قول: کہ صوم رمضان صوم فرض ہے لہذا بغیر تعیین نیت کے ادا نہیں ہوگا جیسا کہ قضاء رمضان کے روزے کے پس فرضیت کو تعیین نیت کے لئے علت قرار دیا گیا اور ہم نے اس کا معارضہ بالقلب کیا اور ہم نے فرضیت کو عدم تعیین نیت کی علت قرار دیا ﴿چنانچہ ہم نے کہا کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے متعین ہونے کے بعد تعیین سے مستغنی ہوگا جیسا صوم قضاء کے صرف ایک تعیین کا محتاج ہوتا ہے نہ کہ اس سے زائد کا، پس اسی طرح رمضان کا روزہ ہوگا لیکن صوم قضاء رمضان شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے اور یہ یعنی صوم رمضان اس سے پہلے ہی متعین ہے ﴿شارح علیہ کی جانب سے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جب شعبان گزر جائے تو رمضان کے روزہ کے علاوہ کوئی اور روزہ نہیں ہے۔ پس صوم رمضان اور صوم قضاء یہ دونوں برابر ہیں اس بات میں کہ ایک بار متعین ہونے کے بعد دوبارہ متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن چونکہ رمضان کا روزہ شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہے اس لیے اس میں بندہ متعین کرنے کا محتاج نہیں ہے اور صوم قضاء چونکہ شروع کرنے سے پہلے متعین نہیں ہوتا لہذا ایک بار بندے کی تعیین کا محتاج ہوتا ہے ﴿اور کبھی علت کو پلٹا جاتا ہے ایک دوسرے طریقے سے ﴿مذکورہ دو طریقوں کے علاوہ ﴿اور یہ طریقہ ضعیف ہے جیسا کہ ان کا قول کے یعنی شوافع کا قول نوافل کے بارے میں کہ نوافل ان کے ہاں شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتے اور فاسد کرنے کی وجہ سے ان کی قضاء نہیں کی جاتی ﴿کہ نوافل ایسی عبادت ہے کہ جس کے فساد کو پورا نہیں کیا جاتا ہے ﴿یعنی جب نوافل خود بخود فاسد ہو جائیں نمازی سے حدث ظاہر ہونے کی وجہ سے نہ کہ فاسد کرنے سے تو ان کا اتمام واجب نہیں ہے اور یہ بخلاف حج کے ہے کہ حج جب فاسد ہو جائے تو اس کو پورا کرنا بھی واجب ہے اور اس کو قضاء کرنا بھی واجب ہے ﴿لہذا نوافل شروع کرنے سے لازم نہیں ہوں گے جیسا کہ وضو کہ جب فاسد وضو کو پورا کیا جاتا ہے تو شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوگا۔

تشریح ﴿والتانی قلب الوصف﴾ قلب کی دوسری قسم قلب الوصف شاہدا علی الخصم بعد ان کان شاہدا لہ ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ متدل نے جس وصف کو اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے علت بنا کر پیش کیا ہے معارض اس کو اس طرح پلٹ دے کہ وہ متدل کے دعویٰ کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر حجت ہو جائے۔ شارح علیہ فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ دوسری قسم قلب الجواب سے ماخوذ ہے یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر کر دینا اور باہر کی جانب کو اندر کر دینا پس گویا قلب سے پہلے علت کی پشت معارض کی طرف تھی اور اس کا رخ متدل کی طرف تھا یعنی وہ علت قلب سے پہلے متدل کے لئے فائدہ مند اور معترض کے لئے غیر فائدہ مند تھی لیکن قلب کے بعد علت کی پشت متدل کی طرف ہو گئی اور اس کا رخ معارض کی طرف ہو گیا یعنی یہی علت قلب کے بعد متدل کے لئے غیر فائدہ مند اور معارض کے لئے فائدہ مند ہو گئی۔

﴿فہو معارضۃ﴾ قلب کی اس قسم میں معارضہ بھی ہے اور مناقضہ بھی ہے معارضہ تو اس طرح ہے کہ متدل کی پیش کردہ علت اس

کے دعویٰ کے خلاف پر دلالت کرتی ہے اور دلیل کا مستدل کے دعویٰ کے خلاف پر دلالت کرنا بھی معارضہ ہے۔ اور مناقضہ اس طرح ہے کہ اس دلیل سے مستدل کا دعویٰ ثابت نہیں ہوا لہذا یہ دلیل باطل ہوگئی اور دلیل کا باطل ہونا بھی مناقضہ ہے شارح رحمہ اللہ ایک اصطلاح بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اہل مناظرہ قلب کی اس نوع کو معارضہ بالقلب سے موسوم کرتے ہیں اور مخالف عامۃً اور دو کو دفع کرنے میں عموماً اسی معارضہ بالقلب سے کام لیا جاتا ہے جس کی تفصیلات کتب مناظرہ میں موجود ہیں۔

﴿مَقُولُهُمْ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ﴾ قلب کی دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں کہ صوم رمضان صوم فرض ہے اس لئے یہ تعین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا اس کو ادا کرنے کے لئے تعین نیت ضروری ہے یعنی اس طرح کہے کہ میں رمضان کا روزہ ادا کرتا ہوں جیسا کہ صوم قضاے رمضان کے لئے تعین نیت ضروری ہے، وہ تعین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتا۔

شوافع نے اس مسئلے میں فرضیت کو تعین نیت کی علت قرار دیا ہے اور صوم رمضان کو صوم قضاے رمضان پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ جس طرح صوم قضاے رمضان کے لئے تعین نیت ضروری ہے فرض ہونے کی وجہ سے اسی طرح صوم رمضان کے لئے بھی تعین نیت ضروری ہے فرض ہونے کی وجہ سے۔

﴿وَقُلْنَا﴾ مصنف رحمہ اللہ نے معارضہ بالقلب کرتے ہوئے اس کا جواب دیا کہ فرضیت تعین نیت کی دلیل اور علت نہیں ہے بلکہ عدم تعین نیت کی علت ہے۔ چنانچہ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں چونکہ صوم رمضان صوم فرض ہے اس لئے تعین نیت کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس کو ایک بار شارع رحمہ اللہ نے متعین کر دیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ﴿إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانَ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ﴾ جب شعبان گزر جائے تو رمضان کے روزہ کے علاوہ کوئی اور روزہ نہیں ہو سکتا پس شارع کے متعین کرنے کے بعد تعین نیت کی ضرورت نہیں ہوگی۔ جیسا کہ صوم قضا کو جب ایک بار متعین کر دیا جائے تو اس کے بعد دوبارہ تعین نیت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صوم رمضان اور صوم قضا دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ ایک بار متعین کرنے کے بعد دوبارہ متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور اس کی علت یہی فرضیت ہے۔ لیکن صوم رمضان شروع کرنے سے پہلے ہی شارع کی جانب سے متعین ہے اس لئے بندے کی جانب سے دوبارہ تعین کی ضرورت نہیں ہے۔

اور صوم قضا چونکہ شروع کرنے سے پہلے متعین نہیں ہوتا اس لئے بندے کی طرف سے ایک بار متعین کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ قلب کی قسم ثانی کی اس مثال اور اس کے جواب کو بعنوان دیگر یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوم رمضان صوم فرض ہے اور صوم قضاے رمضان بھی صوم فرض ہے اور صوم قضاے رمضان تعین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتا تو صوم رمضان بھی تعین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا، یہاں فرضیت کو علت بتایا ہے تعین نیت کے ضروری ہونے کی، ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہی فرضیت (کہ صوم رمضان صوم فرض ہے) تو دلیل ہے اس بات کی کہ صوم رمضان کے لئے تعین نیت ضروری نہیں ہے کیونکہ شارع رحمہ اللہ نے پہلے ہی ماہ رمضان کو صوم رمضان کے لئے متعین کر دیا ہے، تو شارع رحمہ اللہ کی طرف سے ایک مرتبہ متعین ہو جانے کے بعد دوبارہ تعین کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ صوم قضاے رمضان کے ایک بار متعین ہونے کے بعد دوبارہ تعین کی ضرورت نہیں ہوتی، البتہ اتنا فرق ہے کہ صوم رمضان شروع کرنے سے پہلے ہی شارع رحمہ اللہ کی جانب سے متعین ہو چکا ہے اس لئے بندے کی جانب سے دوبارہ تعین کی ضرورت نہیں ہے اور صوم قضا شروع کرنے سے پہلے متعین نہیں ہوتا اس لئے بندہ کی تعین کی ضرورت ہے۔

﴿وَقَدْ لَقِيَ الْقَلْبَ الْعَلَةَ﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلب علت کے سابقہ دو طریقوں کے علاوہ ایک تیسرا طریقہ ہے جس کا نام

قلب التسویۃ ہے۔ لیکن یہ تیسرا طریقہ ضعیف (قاسد) ہے۔ قاسد اس لیے ہے کہ اس میں معارضہ ہے لیکن مناقضہ نہیں ہے حالانکہ قلب کہتے ہیں معارضہ فیہا المناقضہ کو، قلب کی اس قسم ثالث یعنی قلب التسویۃ کی تعریف یہ ہے کہ مستدل نے اپنے دھڑی کو ثابت کرنے کے لیے جس وصف کو علت بنایا ہے، معترض اس کو اس طرح چلے کہ اس سے ایسا حکم ثابت ہو جائے جو مستدل کے ثابت کردہ حکم کی صریح نقیض تھی تو نہ ہو لیکن وہ مستدل کے ثابت کردہ حکم کی نقیض پر دلالت کرے۔

﴿حکقولہم اہی الشافعیۃ﴾ اس کی مثال یہ ہے کہ شوافع نے کہا کہ نفل شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا خواہ نفل روزہ ہو یا نفل نماز اور اگر درمیان میں اس کو قاسد کر دیا جائے تو اس کی قضا لازم نہیں ہوگی البتہ حج نفل شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ قاسد کرنے کی صورت میں اس کو پورا کرنا بھی واجب ہوتا ہے اور اگلے سال اس کی قضا بھی واجب ہوتی ہے باقی رہا یہ کہ نفل نماز اور نفل روزہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا شوافع کی دلیل یہ ہے کہ نفل نماز ایسی عبادت ہے کہ قاسد کیے بغیر اگر خود بخود قاسد ہو جائے ہاں طور کہ دوران نماز نمازی کا وضو ٹوٹ جائے تو اس کو پورا کرنا واجب نہیں ہوتا بلکہ اس کو پورا کرنا جائز ہی نہیں ہے پس جب قاسد ہونے کی صورت میں نفل نماز کو پورا کرنا واجب نہیں ہے تو شروع کرنے سے اس کو پورا کرنا بھی لازم نہیں ہوگا اور توڑ دینے سے قضا بھی واجب نہیں ہوگی جیسے وضو ہے کہ اگر درمیان میں قاسد ہو جائے تو اس کو پورا کرنا ضروری نہیں ہوتا تو اسی طرح شروع کرنے سے لازم بھی نہیں ہوتا اور درمیان میں توڑ دینے سے اس کی قضا بھی واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح نفل بھی ہے کہ قاسد ہونے کی صورت میں اس کو پورا کرنا لازم نہیں ہوتا تو شروع کرنے سے بھی یہ لازم نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ شوافع نے نوافل کو وضو پر قیاس کیا ہے اور اس عدم لزوم بالشروع کی علت بنایا ہے عدم اتمام فی الفساد کو کہ جس طرح عدم اتمام فی الفساد کی وجہ سے وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا اسی طرح عدم اتمام فی الفساد کی وجہ سے نوافل بھی شروع کرنے سے لازم نہیں ہوں گے، یعنی نفل اور وضو دونوں اس علت میں شریک ہیں کہ درمیان میں قاسد ہونے کی صورت میں ان کو پورا کرنا واجب نہیں ہوتا تو پھر حکم میں بھی شریک ہوں گے کہ شروع کرنے سے واجب نہیں ہوں گے۔

فَيَقَالُ لَهُمْ لَمَّا كَانَ كَذَلِكَ وَجَبَ أَنْ يُسْتَوَى فِيهِ أَيْ فِي الثَّقَلِ عَمَلُ النَّذْرِ وَالشَّرْوعِ بِاللَّزُومِ كَمَا اسْتَوَى عَمَلُهُمَا فِي الْوُضُوءِ بَعْدَ اللَّزُومِ فَالْوُضُوءُ الَّذِي جَعَلَهُ الشَّافِعِيُّ دَلِيلًا عَلَى عَدَمِ اللَّزُومِ بِالشَّرْوعِ فِي الثَّقَلِ وَهُوَ عَدَمُ الْإِمْضَاءِ فِي الْفَسَادِ جَعَلْنَاهُ عِلَّةً لِاسْتَوَاءِ النَّذْرِ وَالشَّرْوعِ وَتَلَزَمَ مِنْهُ اللَّزُومُ بِالشَّرْوعِ فَكَانَ قَلْبًا مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ وَإِنَّمَا كَانَ هَذَا الْقَلْبُ ضَعِيفًا لِأَنَّهُ مَا أَتَى بِصَرِيحٍ تَقْيِيزِ الْقَضْمِ أَعْنَى اللَّزُومِ بِالشَّرْوعِ بَلْ أَتَى بِالِاسْتَوَاءِ الْمَلْزُومِ لَهُ وَلِأَنَّ الْإِسْتَوَاءَ مُخْتَلِفٌ لِهَوَاتٍ وَتَوَالَفِي الْوُضُوءِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ غَيْرَ لِأَنَّهُ بِالشَّرْوعِ وَالنَّذْرِ وَفِي الثَّقَلِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ لِأَنَّهُمَا يَهْمَا وَيُسَمَّى هَذَا عَكْسًا أَيْ هَبِهَا بِالْعَكْسِ لَا عَكْسًا حَقِيقِيًّا لِأَنَّ الْعَكْسَ الْحَقِيقِيَّ هُوَ رَدُّ الشَّيْءِ عَلَى سَتِيهِ الْأَوَّلِ كَمَا يُقَالُ فِي قَوْلِنَا مَا يَلْزَمُ بِالنَّذْرِ يَلْزَمُ بِالشَّرْوعِ كَالْحَجِّ وَمَا لَا يَلْزَمُ بِالنَّذْرِ لَا يَلْزَمُ بِالشَّرْوعِ كَالْوُضُوءِ وَهُوَ يَصْلَحُ لِلتَّرْجِيحِ عَلَى مَا سَيَأْتِي لِأَنَّ مَا يَطْرُدُ وَيَنْعَكِسُ أَوَّلِي مِمَّا يَطْرُدُ وَلَا يَنْعَكِسُ وَهَذَا لَمَّا كَانَ رَدُّ الشَّيْءِ عَلَى عِلَالِ سَتِيهِ الْأَوَّلِ كَانَ دَاجِلًا فِي الْقَلْبِ

فَبَيْنَهَا بِالْعَكْسِ وَإِنَّمَا جَعَلَهُ عَكْسًا لِّتَبَاغَا لِتُفْهَرَ الْإِسْلَامُ -

ترجمہ: تو شواہخ سے جواب میں کہا جائے گا کہ ﴿جب معاملہ اس طرح ہے تو ضروری ہے کہ نقل میں نذر اور شروع کا عمل یکساں ہو﴾ لازم ہونے میں جس طرح وضو میں دونوں کا عمل یکساں ہے لازم نہ ہونے میں پس امام شافعی رحمہ اللہ نے جس وصف کو نقل میں عدم لزوم بالشرع کی دلیل قرار دیا ہے اور وہ ہے عدم اتمام فی الفساد (یعنی قاسد ہونے کی صورت میں پورا نہ کرنا) ہم نے اسی وصف کو نذر اور شروع کے باہم برابری ہونے کی علت قرار دیا ہے اور اس سے لزوم بالشرع لازم آتا ہے، پس یہ اس حیثیت سے قلب ہے اور یہ قلب ضعیف اس لئے ہے کہ معارض خصم (کے دعوئی) کی صریح نقیض یعنی لزوم بالشرع کو نہیں لایا بلکہ وہ برابری کو لایا ہے جو کہ صریح نقیض کا لزوم ہے اور اس لئے کہ برابری ثبوت اور زوال کے اعتبار سے مختلف ہے پس وضو میں برابری ہے نذر اور شروع سے لازم نہ ہونے کے اعتبار سے اور نقل میں برابری ہے نذر اور شروع سے لازم ہونے کے اعتبار سے ﴿اور اس کا نام عکس رکھا جاتا ہے﴾ یعنی شبیہ بالعکس نہ کہ حقیقی عکس اس لئے کہ حقیقی عکس کہتے ہیں شئی کو اس کے پہلے اسلوب پر لوٹانا جیسا کہ ہمارا یہ قول ہے جو عبادت نذر ماننے سے لازم ہو جائے تو وہ شروع کرنے سے بھی لازم ہو جاتی ہے جیسے حج ہے اور جو عبادت نذر ماننے سے لازم نہ ہو وہ شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوتی ہے جیسے وضو اور یہ عکس حقیقی ترجیح کی صلاحیت رکھتا ہے عنقریب اس کی تفصیل آئے گی اس لئے کہ جو وصف مطرد بھی ہو اور منعکس بھی ہو وہ اس وصف سے اولیٰ ہوتا ہے جو مطرد تو ہو لیکن منعکس نہ ہو اور قلب کی یہ قسم چونکہ شئی کو اس کے پہلے اسلوب کے خلاف پر لوٹاتا ہے اس لیے یہ قلب میں داخل ہوگی اور عکس کے مشابہ ہوگی، اور ماتن رحمہ اللہ نے اس کو عکس بتایا ہے فخر الاسلام کی پیروی کرتے ہوئے۔

تشریح: ﴿فَبَيْنَهَا لَهَا كَان كَذَلِكَ﴾ مصنف رحمہ اللہ احتاف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ٹھیک ہے اگر یہی بات ہے کہ عدم اتمام فی الفساد میں نوافل وضو کی مانند ہیں تو پھر ہم کہتے ہیں کہ نوافل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہونا چاہئے جیسا کہ وضو میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہے یعنی وضو جو کہ مقیس علیہ ہے وہ نذر سے لازم ہوتا ہے اور نہ شروع کرنے سے لازم ہوتا ہے اسی طرح نوافل جو کہ مقیس ہے اس میں بھی نذر اور شروع کا حکم یکساں ہونا چاہئے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ نوافل میں عدم لزوم کے اعتبار سے نذر اور شروع کے حکم کو یکساں نہیں کیا جاسکتا کیونکہ نوافل بالا جماع نذر سے لازم ہو جاتے ہیں پس نوافل میں نذر اور شروع کے حکم میں برابری اس طرح ہوگی کہ جس طرح نوافل نذر سے لازم ہو جاتے ہیں اسی طرح شروع کرنے سے بھی لازم ہو جائیں گے جیسا کہ احتاف کا مذہب ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شواہخ نے عدم اتمام فی الفساد کو عدم لزوم بالشرع کی علت بنایا تھا اور احتاف نے کہا کہ یہ عدم لزوم بالشرع کی علت نہیں ہے بلکہ یہ استواء کی علت ہے اور جب یہ استواء کی علت ہے تو استواء سے لازمی طور پر لزوم بالشرع ثابت ہو جاتا ہے یعنی جب نقل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہے تو پھر نقل شروع سے لازم ہو جائیں گے جیسا کہ نذر سے لازم ہو جاتے ہیں، پس اس اعتبار سے یہ قلب ہے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ تیسری قسم قاسد ہے اور وجہ فساد وہ ہیں۔

﴿لَا تَهْمَا اَنْتَى بِصَرْحٍ﴾ پہلی وجہ فساد یہ ہے کہ مدعی نے جو حکم ثابت کیا ہے (یعنی عدم لزوم بالشرع) معارض کا ثابت کردہ حکم (استواء) اس کی صریح نقیض نہیں ہے۔ لہذا مناقضہ نہیں پایا گیا اور جب مناقضہ نہیں پایا گیا تو قلب بھی باقی نہ رہا کیونکہ قلب کی صحت کے لئے اس کا مناقضہ پر مشتمل ہونا ضروری ہے۔

﴿ولان الاستواء مختلف النعم﴾ سے دوسری وجہ فساد بیان کر رہے ہیں کہ کلام سے مقصود اس کا معنی ہوتا ہے نہ کہ الفاظ اور استواء جس کو معارض نے ثابت کیا ہے یہ معنی کے اعتبار سے مختلف ہے بایں طور کہ مقیاس علیہ (وضو) میں استواء ہے عدم لزوم بالشروع کے اعتبار سے اور مقیاس (نفل) میں استواء ہے لزوم بالشروع کے اعتبار سے پس استواء کا مقیاس اور مقیاس علیہ کے درمیان تضاد کے طور پر مختلف ہونا معارض (احناف) کے قیاس بالقلب کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ صحت قیاس کے لئے یہ شرط ہے کہ حینہ مقیاس علیہ الاکرم بغیر کسی تبدیلی کے مقیاس کی طرف متحد کیا جائے اور یہ شرط یہاں نہیں پائی جارہی ہے۔

﴿و یسمى هذا عكسا﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلب کی اس تیسری قسم کا نام عکس رکھا جاتا ہے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ قلب کی یہ تیسری قسم شبیہ بالعکس (عکس کے مشابہ) ہے عکس حقیقی نہیں ہے کیونکہ عکس حقیقی یہ ہوتا ہے کہ کسی چیز کو اس کے پہلے اسلوب پر پلٹ دیا جائے اور یہاں پہلے طرز پر پلٹنا نہیں پایا جا رہا، مثلاً احناف کہتے ہیں کہ جو چیز نذر سے لازم ہو جاتی ہے وہ شروع کرنے سے بھی لازم ہو جاتی ہے جیسے حج ہے اس پر کسی نے قلب کیا کہ جو چیز نذر ماننے سے لازم نہیں ہوتی وہ شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوتی جیسے وضو ہے۔ اس مثال میں شئی کو اس کے پہلے طرز پر پلٹا گیا ہے کیونکہ پہلے قضیہ میں وجودی چیز کو وجودی چیز کی علت بنایا گیا ہے اور دوسرے قضیہ میں عدی چیز کو عدی چیز کی علت بنایا گیا ہے، پس یہ قلب حقیقی ہے۔

﴿و هو یصلح للترجیح﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی علت پر عکس حقیقی کیا جائے تو یہ اس علت میں عیب نہیں ہوگا بلکہ اس کی خوبی ہوگا اس سے وہ علت مزید قوی ہو جائے گی کیونکہ جس علت کا اثر وجود اور عدم دونوں طرح ظاہر ہو یقیناً وہ رائج ہوگی اس علت پر جس کا اثر وجود ظاہر ہو اور عدم ظاہر نہ ہو۔ اس لیے عکس حقیقی اس علت کے لیے وجہ ترجیح بن سکتا ہے کہ اس علت کو ترجیح حاصل ہوگی ایسی علت پر جس میں عکس حقیقی جاری نہ ہو، یعنی اس کا اثر صرف وجود ظاہر ہو اور عدم ظاہر نہ ہو۔

بہر حال قلب کی اس تیسری قسم میں خصم کی علت کو چونکہ اس کے پہلے اسلوب پر نہیں الٹا جاتا اس لئے اس پر عکس حقیقی کی تعریف صادق نہیں آتی جیسے مذکورہ صورت میں شوافع نے عدم لزوم بالشروع کو ثابت کیا تھا اس کا مقتضی یہ تھا کہ احناف لزوم بالشروع کا حکم ثابت کرتے لیکن احناف نے استواء کا حکم ثابت کیا جو کہ قلب حقیقی نہیں ہے۔ قلب کی یہ تیسری صورت دراصل معارضہ بالقلب میں داخل ہے عکس حقیقی کے ساتھ محض مشابہت پائی جاتی ہے لیکن مصنف رحمہ اللہ نے فخر الاسلام رحمہ اللہ کی اتباع میں اس کو عکس قرار دیا ہے۔

وَالْقَائِي الْمَعَارِضَةُ الْخَالِصَةُ عَنْ مَعْنَى الْمُنَاقِضَةِ وَيُسَمَّى هَذَا فِي عَرَفِ الْمُنَاطَرَةِ مَعَارِضَةً بِالْفِعْلِ وَ هِيَ تَوْعَانِ أَحَدُهُمَا الْمَعَارِضَةُ فِي حُكْمِ الْفَرْعِ بِأَنْ يَقُولَ الْمُعْتَرِضُ لَنَا دَلِيلٌ يَدُلُّ عَلَى جَلَابِ حُكْمِكَ فِي الْقَيْسِ وَلَهُ خَمْسَةُ أَقْسَامٍ كُلُّهَا صَحِيحَةٌ مُسْتَعْتَلَةٌ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ عَلَى مَا قَالَ وَهُوَ صَحِيحٌ سَوَاءٌ عَارِضَةٌ بِضِدِّ ذَلِكَ الْحُكْمِ بِلَا رِيَاذَةٍ وَ هَذَا هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ مِنْهَا وَ ذَلِكَ بِأَنْ يُدْكَرَ عِلَّةٌ دَالَّةٌ عَلَى تَقْيِصِ حُكْمِ الْمُعْلَلِ صَرِيحًا بِلَا رِيَاذَةٍ وَ لِقْصَانِ تَطْيِيرُهُ مَا إِذَا قَالَ الْمُسَالِفِيُّ رحمہ اللہ الْمُسَعَّرُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوءِ قَيْسُنْ تَقْلِيلُهُ كَالْغَسْلِ نَقُولُ الْمُسَعَّرُ فِي الرَّأْسِ مَسَعَّرٌ فَلَا يُسَنُّ تَقْلِيلُهُ كَمَسَحِ الْخُفِّ أَوْ بِرِيَاذَةٍ هِيَ تَفْسِيرُ وَ هَذَا هُوَ الْقِسْمُ الْقَائِي مِنْهَا وَ تَطْيِيرُهُ أَنْ نَقُولَ فِي الْمَقَالِ الْمَذْكُورِ بَكَتِ الْمَعَارِضَةُ إِنْ الْمُسَعَّرُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوءِ فَلَا يُسَنُّ تَقْلِيلُهُ بَعْدَ إِكْمَالِهِ فَقَوْلُنَا بَعْدَ إِكْمَالِهِ رِيَاذَةٌ

عَلَى قَدْرِ الْمَعَارِضَةِ وَ لِحِكْمَةِ تَفْسِيرِهِ لِلْمَقْصُودِ وَ لَكِنْ يُشْكَلُ أَنَّ هَذَا الْمَقَالَ لَيْسَ لِلْمَعَارِضَةِ الْغَالِصَةِ بَلْ يُلْقِشِمُ الْغَالِي مِنَ الْقَلْبِ عَلَى قِيَاسٍ مَا قُلْنَا فِي مَسْئَلَةِ صَوْمِ رَمَضَانَ بَعْدَ تَعْيِينِهِ وَ لَمْ أَرِ مِثْلًا لِهَذَا الْقِسْمِ مِنَ الْمَعَارِضَةِ الْغَالِصَةِ أَوْ تَغْيِيرِ عَطْفٍ عَلَى قَوْلِهِ تَفْسِيرُ أَيْ زِيَادَةُ هِيَ تَغْيِيرٌ وَ قَدْ بَيَّنَّهٗ بِقَوْلِهِ وَ يَبْلُغُ لَنَا لَمْ يُثَبِّتْهُ الْأَوَّلُ أَوْ اثْبَاتٌ لِمَا لَمْ يَنْفِيهِ الْأَوَّلُ لَكِنْ تَحْتَهُ مَعَارِضَةٌ لِلأَوَّلِ لَهَا هُوَ حَالٌ عَنْ قَوْلِهِ تَغْيِيرٌ وَ قَيْدٌ لَهُ فَيَكُونُ مُشْتَبِلًا عَلَى الْقِسْمِ الْغَالِثِ وَ الزَّائِرِ وَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ -

ترجمہ: اور دوسری قسم معارضہ خالصہ ہے یعنی وہ معارضہ جو مناقضہ کے معنی سے خالی ہو اور مناظرہ کی اصطلاح میں اس کا نام معارضہ بالغیر رکھا جاتا ہے اور معارضہ خالصہ دو قسم پر ہے ان میں سے ایک معارضہ فی حکم الفرع ہے کہ بایں طور کہ معترض یوں کہے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جو مقیس میں تیرے بیان کردہ حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے اور معارضہ فی حکم الفرع کی پانچ قسمیں ہیں جو ساری کی ساری صحیح ہیں اور علم اصول میں مستعمل ہیں، جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے اور یہ (معارضہ فی حکم الفرع) صحیح ہے خواہ معترض مستدل کا معارضہ کرے اس حکم کی ضد کے ساتھ بغیر زیادتی کے اور یہی معارضہ فی حکم الفرع کی پہلی قسم ہے یعنی اس کا مطلب یہ ہے کہ معترض ایسی علت ذکر کرے جو بغیر کی بیشی کے مستدل کے حکم کی نفی پر دلالت کرے اس کی مثال وہ ہے جو امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مسح رأس وضو کا رکن ہے لہذا اس کی تثلیث مسنون ہوگی غسل کی طرح پس ہم کہتے ہیں کہ مسح رأس مسح ہے لہذا اس کی تثلیث مسنون نہیں ہوگی مسح علی الخفين کی طرح یا معترض مستدل کا معارضہ کرے اس حکم کی ضد میں ایسی زیادتی کے ساتھ جو تفصیل کے درجہ میں ہو اور یہی معارضہ فی حکم الفرع کی دوسری قسم ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ہم مذکورہ مثال میں معارضہ کے وقت کہیں کہ مسح رأس وضو کا رکن ہے لہذا اس میں اکمال کے بعد تثلیث مسنون نہیں ہوگی۔ پس ہمارا قول بعد اکمالہ معارضہ کی مقدار پر زیادتی ہے لیکن یہ اضافہ مقصود تفصیل کے درجہ میں ہے۔ لیکن یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہ مثال معارضہ خالصہ کی نہیں ہے بلکہ یہ قلب کی دوسری قسم کی مثال ہے اسی طریقہ پر جو ہم نے مسئلہ صوم رمضان کے بارے میں کہا ہے صوم رمضان کے متعین ہونے کے بعد اور میں نے معارضہ خالصہ کی اس قسم کی مثال نہیں دیکھی ہے (یا وہ زیادتی تغیر کے درجہ میں ہو) اس کا عطف ہے ماتن رحمہ اللہ کے قول تفسیر پر یعنی ایسی زیادتی ہو جو تبدیلی کے درجہ میں ہو اور اس کو مصنف رحمہ اللہ نے اپنے قول و فیہ نفی سے بیان کیا ہے اور اس حالیکہ اس تغیر میں نفی ہو اس حکم کی جس کو اول (مستدل) نے ثابت نہیں کیا یا اس تغیر میں اثبات ہو اس حکم کا جس کی نفی اول (مستدل) نے نہیں کی لیکن اس کے ضمن میں حکم اول یعنی معارضہ ہو کہ مصنف رحمہ اللہ کی یہ عبارت ان کے قول (تغییر) سے حال ہے اور اس کے لئے قید ہے لہذا یہ عبارت معارضہ کی قسم ثالث اور رابع دونوں کو شامل ہے اور یہی درست توجیہ ہے۔

ترجمہ: والثانی المعارضة معارضہ کی دوسری قسم معارضہ خالصہ ہے یعنی وہ معارضہ جو مناقضہ سے خالی ہو یعنی اس معارضہ میں مناقضہ کا معنی نہ پایا جاتا ہو، پھر معارضہ خالصہ کی دو قسمیں ہیں ① معارضہ فی حکم الفرع ② معارضہ فی علت الاصل۔

معارضہ فی حکم الفرع کا مطلب یہ ہے کہ ایسا معارضہ جس کا تعلق مقیس کے حکم کے ساتھ ہو مثلاً معارض مستدل سے یہ کہے کہ میرے پاس ایسی علت اور دلیل موجود ہے جو فرع میں آپ کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرے حکم پر دلالت کرتی ہے۔ معارضہ کی

اس قسم کی پانچ صورتیں ہیں اور ساری کی ساری صحیح اور علم اصول میں مستعمل ہیں کیونکہ اس معارضہ کے ذریعہ مسئلہ کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرا حکم دوسری علت سے ثابت کیا جاتا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے یہ پانچوں صورتیں درست ہیں۔

ان میں سے پہلی قسم ﴿معارضہ بضد ذلك الحكم بلا زيادة﴾ ہے یعنی معارضہ ایسی علت ذکر کرے جو بغیر کی بیش کے مسئلہ کے ثابت کردہ حکم کی صریح نقیض پر دلالت کرے۔

نظیرہ ما اذا قال النخ: اس کی مثال یہ ہے کہ شواخ کے ہاں مسیحہ رأس میں تثلیث مسنون ہے اور اس پر ان کی دلیل یہ ہے کہ مسیحہ رأس وضو کا ایک رکن ہے اور غسل وجہ (چہرے کو دھونا) بھی وضو کا ایک رکن ہے اور غسل وجہ میں تو بالاتفاق تثلیث مسنون ہے لہذا ہم علت رکیت کی وجہ سے مسیحہ رأس کو غسل وجہ پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح غسل وجہ میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔

ہم (احناف) اس پر معارضہ کرتے ہوئے کہتے ہیں مسح رأس میں تثلیث مسنون نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ مسیحہ رأس ایک مسح ہے اور مسیحہ علی الخفین بھی ایک مسح ہے اور مسیحہ علی الخفین میں تو بالاتفاق تثلیث مسنون نہیں ہے لہذا علت مسح کی وجہ سے ہم مسیحہ رأس کو مسیحہ علی الخفین پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح مسیحہ علی الخفین میں تثلیث مسنون نہیں ہے اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون نہیں ہوگی۔

﴿او بزيادة هي تفسير﴾ (دوسری قسم)

معارضہ بضد ذلك الحكم بزيادة هي تفسیر۔ یعنی معارضہ ایسی علت ذکر کرے جو مسئلہ کے حکم کی نقیض پر دلالت کرے اور اس میں ایسی زیادتی ہو جو مقصود کی تفسیر کے درجے میں ہو مثلاً مذکورہ مثال میں شواخ کی دلیل پر ہم (احناف) معارضہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مسح رأس وضو کا ایک رکن ہے لہذا اکمال یعنی استیعاب کے بعد اس میں تثلیث مسنون نہیں ہوگی دیکھئے مسئلہ (شواخ) نے مسح رأس میں تثلیث کا مسنون ہونا ثابت کیا اور معارضہ (احناف) نے مسح رأس میں تثلیث کا مسنون نہ ہونا ثابت کیا ہے جو کہ اس کی صریح نقیض ہے اور اس پر بعد اکمالہ (اکمال کے بعد) کا اضافہ کیا جو درحقیقت مقصود کی تفسیر ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ وضو میں اصل سنت اکمال ہے جو اس (سر) میں استیعاب سے حاصل ہوتی ہے اور وجہ (چہرہ) میں تثلیث سے حاصل ہوتی ہے۔

﴿ولكن يشكل﴾ شارح ملاحظہ فرماتے ہیں کہ اس مثال پر یہ اشکال وارد ہے کہ یہ درحقیقت معارضہ خالصہ کی مثال نہیں ہے بلکہ قلب کی دوسری قسم قلب الوصف شہدہ کی مثال ہے جس میں مسئلہ کی علت اس کے دلیل ہونے کے بجائے معارضہ کی دلیل بن جاتی ہے اور یہاں بھی اسی طرح ہے کہ رکیت جس کو شواخ نے علت بنایا تھا یہ ان کی دلیل ہونے کے بجائے معارضہ (احناف) کی دلیل بن گئی جیسا کہ صوم رمضان کے متعین ہونے کے مسئلے میں ہم نے اس کی وضاحت کی تھی۔ اور معارضہ خالصہ کی اس دوسری قسم کی مثال مجھے نہیں ملی۔

﴿او تغيير﴾ معارضہ کی تیسری قسم معارضہ بضد ذلك الحكم بزيادة هي تغيير وفيه اثبات لما لم يشته الاول: یعنی معارضہ ایسی علت ذکر کرے جو مسئلہ کے حکم کی نقیض پر دلالت کرے اور اس میں ایسا اضافہ ہو جو حکم اول یعنی مسئلہ کے حکم کو بدل دے دریاں حالیکہ معارضہ ایسی بات کی لٹی کرے جس کو مسئلہ نے ثابت نہیں کیا۔

معارضہ کی چوتھی قسم: معارضہ بضد ذلك الحكم بزيادة هي تغيير وفيه اثبات لما لم يشته الاول: یعنی معارضہ ایسی علت ذکر کرے جو مسئلہ کے حکم کی نقیض پر دلالت کرتی ہو اور اس میں ایسا اضافہ ہو جو حکم اول (مسئلہ کے حکم) کو بدل

اور اس حال میں معارضہ ایسی چیز کا اثبات کرے جس کی استدلال نے نفی نہیں کیا۔

﴿لَهُوَ حَالٌ عَنْ قَوْلِهِ تَغْيِيرٌ﴾ شارح رحمہ اللہ متن کی عبارت کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فیہ نفی سے لے کر لہا لہم ینفہ الاول تک کی عبارت تَغْيِيرٌ کے لئے حال ہے اور حال چونکہ ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے اس لئے یہ ذوالحال کے لئے قید ہے اس عبارت میں معارضہ کی تیسری قسم اور چوتھی قسم دونوں کو بیان کیا گیا ہے اس مقام کی درست توجیہ یہی ہے۔

وَقَدْ لَهِمْ بَعْضُ الشَّارِحِينَ أَنَّ قَوْلَهُ أَوْ تَغْيِيرٌ قِسْمٌ ثَالِثٌ وَقَوْلُهُ أَوْ فِيهِ نَفْيٌ لِمَا لَمْ يُغَيِّرْهُ الْأَوَّلُ أَوْ الْثَابِتُ لِمَا لَمْ يَنْفِهِ الْأَوَّلُ بِكَلِمَةٍ أَوْ دُونَ الْوَاوِ وَكُلٌّ مِنْهُمَا قِسْمٌ رَابِعٌ وَهَذَا غَطَاءٌ قَاجَشٌ نَشَأَ مِنْ تَحْرِيفِ الْوَاوِ إِلَى أَوْ فَتَظِيرُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ قَوْلُنَا فِي الْيَتِيمَةِ إِلَهَا صَغِيرَةٌ يُؤَلَّى عَلَيْهَا بَوْلَايَةِ الْإِنِّكَاحِ كَالَّتِي لَهَا أَبٌ فَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ هَذِهِ صَغِيرَةٌ فَلَا يُؤَلَّى عَلَيْهَا بَوْلَايَةِ الْأُخُوَّةِ فَيَأْسَا عَلَى الْمَالِ إِذَا لَا بَوْلَايَةَ لِلْآخِرِ عَلَى مَالِ الصَّغِيرَةِ بِالْإِلْفَاقِ فَهَذِهِ مُعَارَضَةٌ بِزِيَادَةٍ هِيَ تَغْيِيرٌ وَهِيَ قَوْلُنَا بَوْلَايَةِ الْأُخُوَّةِ وَفِيهِ نَفْيٌ لِمَا لَمْ يُغَيِّرْهُ الْأَوَّلُ لِأَنَّ مَا أَثْبَتْنَا فِي التَّحْلِيلِ بَوْلَايَةِ الْأُخُوَّةِ بَلْ مُطْلَقَ الْبَوْلَايَةِ حَتَّى يَنْفِي الْمُعَارِضُ إِثْبَاتًا وَلَكِنْ تَحْتَهُ مُعَارَضَةٌ لِلأَوَّلِ لِأَنَّهُ إِذَا أَثْبَتْنَا بَوْلَايَةَ الْأُخُوَّةِ انْتَفَى سَائِرُهَا إِذَا لَا قَائِلَ بِالْفُضْلِ بَيْنَ الْآخِرِ وَغَيْرِهِ وَتَظِيرُ الْقِسْمِ الرَّابِعِ قَوْلُنَا إِنَّ الْكَافِرَ يَمْلِكُ هِرَاعَ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ لِأَنَّهُ يَمْلِكُ بَيْعَهُ فَيَمْلِكُ هِرَاعَهُ كَالْمُسْلِمِ فَعَارَضَهُ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ وَقَالُوا إِنَّ الْكَافِرَ لَنَا مَلِكٌ بَيْعُهُ وَجَبَ أَنْ يُسْتَوَى فِيهِ ابْتِدَاءُ الْمَلِكِ وَبَقَاءُهُ كَالْمُسْلِمِ لِكُنْهُ لَا يَمْلِكُ الْقَرَارَ عَلَيْهِ هِرْعًا بَلْ يُجَبِّرُ عَلَى إِخْرَاجِهِ عَنْ مِلْكِهِ فَكَذَلِكَ لَا يَمْلِكُ ابْتِدَاءَ مِلْكِهِ فَهِيَ هَذِهِ الْمُعَارَضَةُ بِزِيَادَةٍ هِيَ تَغْيِيرٌ وَهُوَ قَوْلُهُ وَجَبَ أَنْ يُسْتَوَى فِيهِ إِثْبَاتٌ لِمَا لَمْ يَنْفِهِ الْأَوَّلُ لِأَنَّ مَا نَقَيْنَا الْإِسْتِوَاءَ بَيْنَ الْإِبْتِدَاءِ وَالْبَقَاءِ فِي التَّحْلِيلِ حَتَّى يُغَيِّرَ الْغَضَمُ فِي الْمُعَارَضَةِ وَإِنَّمَا أَثْبَتْنَا الْإِسْتِوَاءَ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالْهِرَاعِ وَلَكِنْ تَحْتَهُ مُعَارَضَةٌ لِلأَوَّلِ لِأَنَّهُ إِذَا أَثْبَتْنَا الْإِسْتِوَاءَ بَيْنَ الْإِبْتِدَاءِ وَالْبَقَاءِ ظَهَرَتْ الْمَفَارَقَةُ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالْهِرَاعِ لَوْصِفَ الْبَيْعُ دُونَ الْهِرَاعِ لِأَنَّهُ يُوجِبُ الْمَلِكَ ابْتِدَاءً فَيَتَّصِلُ بِمَوْضِعِ الْتَزَاعٍ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.

ترجمہ اور بعض شارحین نے یہ سمجھا ہے ماتن رحمہ اللہ کا قول (او تَغْيِيرٌ) تیسری قسم ہے اور ماتن رحمہ اللہ کا قول او فیہ نفی لہا لہم ینفہ الاول او اثبات لہا لہم ینفہ الاول کو بجائے حرف و کے کلمہ او کے ساتھ ہے اور ان میں سے ہر ایک چوتھی قسم ہے اور یہ قسم ظنی ہے جو کہ وکواو کے ساتھ بدلنے کی بناء پر پیدا ہوئی ہے اور تیسری قسم کی مثال یتیم لڑکی کے بارے میں ہمارا یہ قول ہے کہ یہ سفیرہ ہے اس پر ولایت نکاح حاصل ہوگی، اس لڑکی کی طرح جس کا باپ ہو جسے امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یتیم لڑکی سفیرہ ہے لہذا اس پر بھائیوں کو ولایت نکاح حاصل نہیں ہوگی مال پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ بھائی کو سفیرہ کے مال پر بالاتفاق ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے پس یہ معارضہ ہے ایسی زیادتی کے ساتھ جس نے حکم اول کو تبدیل کر دیا اور وہ زیادتی ہمارا قول بَوْلَايَةِ الْأُخُوَّةِ ہے اور

اس میں ایسی بات کی نفی ہے جس کو اول یعنی مستدل نے ثابت نہیں کیا کیونکہ ہم نے قیاس میں بھائی کی ولایت ثابت نہیں کی تھی بلکہ مطلق ولایت کو ثابت کیا تھا کہ معارض اس کی نفی کرتا لیکن اس کے تحت حکم اول کا معارضہ موجود ہے اس لئے کہ جب بھائی کی ولایت منشی ہوگئی تو باقی اقرباء کی ولایت بھی منشی ہوگئی کیونکہ بھائی اور غیر بھائی کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں ہے اور چوتھی قسم کی مثال ہمارا یہ قول ہے کہ کافر مسلمان غلام کو خریدنے کا مالک ہے اس لئے کہ وہ اس کو بیچنے کا مالک ہے تو اس کو خریدنے کا بھی مالک ہوگا جیسا کہ مسلمان ہے پس شوافع نے اس کا معارضہ کیا اور کہا کہ کافر جب عبد مسلم کے بیچنے کا مالک ہے تو ضروری ہے کہ ابتداء ملک (شراء) اور بقائے ملک یہ دونوں کافر کے حق میں مسلمان کی طرح برابر ہوں لیکن کافر عبد مسلم کو شرعاً اپنی ملک میں برقرار نہیں رکھ سکتا بلکہ اس کو اپنی ملک سے نکالنے پر مجبور کیا جاتا ہے لہذا کافر اسی طرح ابتداء ملک (شراء) کا مالک نہیں ہوگا پس اس معارضہ میں ایسا زیادتی ہے جس نے (حکم اول کو) تبدیل کر دیا ہے اور وہ زیادتی ہمارا قول وجب ان یستوی ہے اور اس میں ایسی بات کا اثبات ہے جس کی اول (مستدل) نے نفی نہیں کی کیونکہ ہم نے تعلیل میں ابتداء ملک اور بقاء ملک کے درمیان برابری کی نفی نہیں کی کہ خصم اس کو معارضہ میں ثابت کرے اور ہم نے برابری ثابت کی تھی بیچ اور شراء کے درمیان لیکن اس کے تحت حکم اول کا معارضہ ہے اس لئے کہ جب خصم نے ابتداء ملک اور بقاء ملک کے درمیان برابری ثابت کی تو بیچ اور شراء کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا لہذا بیچنا درست ہوگا نہ کہ خریدنا اس لئے کہ شراء ابتداء ملک کو ثابت کرتا ہے تو اس طرح یہ معارضہ محل نزاع کے ساتھ وابستہ ہو جائے گا۔

تشریح ﴿وَقَدْ فَهِمَ بَعْضُ الشَّارِحِينَ﴾: ملا جیون رحمہ اللہ بعض شارحین پر رد کر رہے ہیں کہ بعض شارحین یعنی صاحب دائرۃ المعارف نے یہ سمجھا ہے کہ ماتن رحمہ اللہ نے اپنے قول او تغییو میں معارضہ کی تیسری قسم کو بیان کیا ہے اور او فیہ نفی لما لہ یثبتہ الاول او اثبات لما لہ ینفہ الاول میں معارضہ کی چوتھی قسم کو بیان کیا ہے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ان کی غلطی ہے اور اس غلطی کا منشاء یہ ہے کہ وہ فیہ نفی میں و تھا اس میں تحریف کر کے اس کو او بنایا گیا ہے۔

﴿فَنظِيرُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ﴾: معارضہ کی تیسری قسم کی مثال: احناف کہتے ہیں کہ اگر باپ زعمہ ہو تو اس کو ولایت نکاح حاصل ہوتی ہے پس اگر باپ زعمہ نہ ہو تو اس پر قیاس کر کے دوسرے رشتہ داروں کو قرابت کی ترتیب کے اعتبار سے ولایت نکاح حاصل ہوگی قرابت کی ترتیب یہ ہے کہ سب سے پہلے جزء الانسان (انسان کا بیٹا، پوتا، پڑپوتا الخ) ہے پھر اصل الانسان (باپ، دادا، پردادا الخ) ہے اس کے بعد جزء ابی الانسان (بھائی) ہے اس کے بعد جزء جد الانسان (چچا) ہے اس پر امام شافعی رحمہ اللہ نے معارضہ کرتے ہوئے فرمایا کہ بھائی کو اپنی صغیرہ بہن کے مال پر بالاتفاق ولایت حاصل نہیں ہوتی لہذا ہم مال پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بھائی کو اپنی صغیرہ بہن کے نکاح کی ولایت بھی حاصل نہیں ہوگی دیکھئے یہاں مطلق ولایت پر رشتہ اخوت (بھائی والا رشتہ) کی زیادتی کر کے معارضہ کیا گیا ہے جس کی وجہ سے حکم اول (باپ کے بعد باقی رشتہ داروں کو ولایت کا حاصل ہونا) یہ بدل گیا ہے اور اس معارضہ میں معارض (امام شافعی رحمہ اللہ) نے ایسی بات کی نفی کی ہے جس کو مستدل (احناف) نے ثابت نہیں کیا وہ یہ ہے کہ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ نے ولایت اخوت کی نفی کی ہے اور احناف نے اس کو ثابت ہی نہیں کیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ اس کی نفی کریں۔ بلکہ احناف نے مطلق ولایت کو ثابت کیا ہے البتہ اس میں حکم اول (مطلق ولایت) کا معارضہ موجود ہے کہ بھائی کی ولایت کی نفی سے دیگر رشتہ داروں کی ولایت کی نفی ہو جاتی ہے کیونکہ بھائی اور دیگر رشتہ داروں کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں ہے جو بھائی کی ولایت کو ثابت کرتا ہے وہ باقی رشتہ داروں کی ولایت کو بھی ثابت کرتا ہے۔ اور جو بھائی کی ولایت کو ثابت نہیں کرتا وہ باقی رشتہ داروں کی ولایت کو بھی ثابت نہیں کرتا۔ ایسا کوئی نہیں جو بھائی کی ولایت ثابت کرے اور باقی رشتہ داروں کی ولایت ثابت نہ کرے یا بھائی کی ولایت ثابت نہ کرے اور

دیگر رشتہ داروں کی ولایت ثابت کرے۔ اس لیے جب بھائی کی ولایت کی لٹی ہوگئی تو باقی رشتہ داروں کی ولایت کی بھی لٹی ہوگئی۔
 ﴿وَلَا يَحِلُّ الْقِسْمُ الرَّابِعُ﴾ چوتھی قسم کی مثال یہ ہے کہ کافر مسلمان غلام کو خرید سکتا ہے یا نہیں؟ احناف کا مذہب یہ ہے کہ خرید سکتا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کافر مسلمان غلام کو خریدنے کا اہل نہیں ہے، احناف کی دلیل یہ ہے کہ کافر ہا لا اتفاق مسلمان غلام کو فروخت کرنے کا اہل ہے لہذا اس کو خریدنے کا اہل بھی ضرور ہوگا۔ جیسا کہ مسلمان عبد مسلم کو فروخت کرنے کا اہل ہے تو اس کو خریدنے کا اہل بھی ہے۔ پس احناف نے کافر کو مسلمان پر قیاس کیا ہے۔ شوافع اس پر معارضہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کافر جب مسلمان غلام کو فروخت کرنے اور اس کو اپنی ملک سے نکالنے کا اختیار رکھتا ہے تو ضروری ہے کہ کافر کے حق میں ابتداء ملک (خرید کرنا) اور بقاء ملک دونوں برابر ہوں یعنی کافر کو عبد مسلم خرید کرنے کا بھی اختیار ہو اور اس پر اپنی ملک برقرار رکھنے کا بھی اختیار ہو۔ جیسا کہ مسلمان کے حق میں یہ دونوں چیزیں برابر ہیں کہ مسلمان کو عبد مسلم کے خریدنے کا بھی اختیار ہوتا ہے اور اس پر اپنی ملک برقرار رکھنے کا بھی اختیار ہوتا ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کافر کو عبد مسلم پر شرعاً اپنی ملک برقرار رکھنے کا اختیار نہیں ہے بلکہ شرعاً اس کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ عبد مسلم کو اپنی ملک سے نکالے پس جب کافر کو عبد مسلم پر اپنی ملک برقرار رکھنے کا اختیار نہیں ہے تو ابتداء ملک (خرید کرنے) کا بھی اختیار نہیں ہوگا۔ دیکھئے! اس معارضہ میں معارض (شوافع) نے متدل (احناف) کے ثابت کردہ حکم (کافر کو عبد مسلم خرید کرنے کا اختیار ہے) کے خلاف دوسرا حکم ثابت کیا ہے جو حکم اول کی نقیض ہے یعنی کافر کو عبد مسلم خریدنے کا اختیار نہیں ہے اور اس میں ایک اضافہ بھی ہے (یعنی ابتداء ملک اور بقاء ملک میں برابری) جو حکم اول کو بدل دیتا ہے۔ اور اس میں معارض (شوافع) نے ایسی چیز کو ثابت کیا ہے جس کی متدل (احناف) نے نفی نہیں کی اور وہ ہے ابتداء ملک اور بقاء ملک میں برابری کہ احناف نے اس کی نفی نہیں کی ہے لیکن شوافع اس کو ثابت کرنے کے درپے ہیں لیکن اس برابری کے ضمن میں احناف کے ثابت کردہ حکم پر معارضہ ہو جاتا ہے کیونکہ معارض نے جب ابتداء ملک اور بقاء ملک کے درمیان برابری ثابت کر کے کافر کو عبد مسلم خریدنے کی اجازت نہیں دی تو بیچ اور شراء کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا کہ کافر عبد مسلم کو فروخت کرنے کا اہل ہے لیکن خریدنے کا اہل نہیں ہے اس طرح شوافع کے اس معارضہ کا تعلق محل نزاع کے ساتھ ہو جاتا ہے۔

أَوَّلِي حُكْمٍ غَيْرِ الْأَوَّلِ لِيَكُنْ فِيهِ نَفْيُ الْأَوَّلِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ بِضِدِّ ذَلِكَ الْحُكْمِ أَيْ لَمْ يُعَارِضْهُ بِضِدِّ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ بَلْ يُعَارِضُهُ فِي حُكْمٍ آخَرَ غَيْرِ الْأَوَّلِ لِيَكُنْ فِيهِ نَفْيُ الْأَوَّلِ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الْخَامِسُ مِنْهَا لِطَيْرُهُ مَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رحمہ اللہ فِي الْمَرْأَةِ الَّتِي لَعِيَ إِلَيْهَا زَوْجُهَا أَيْ أَخْبَرَتْ بِمَوْتِهِ فَاعْتَلَتْ وَتَزَوَّجَتْ بِزَوْجٍ آخَرَ فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ لَمْ يَجَأَ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ حَيًّا إِنَّ الْوَلَدَ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ صَاحِبُ فِرَاحٍ صَحِيحٍ لِقِيَامِ الْيَكَاكِحِ بَيْنَهُمَا فَإِنْ عَارَضَهُ الْعَصَمُ بِأَنَّ الثَّانِيَّ صَاحِبُ فِرَاحٍ قَاسِدٍ لَيْسَتْ وَجِبَ بِهِ النَّسَبُ كَمَا لَوْ تَزَوَّجَتْ امْرَأَةً بِغَيْرِ شُهُودٍ وَلَدَتْ مِنْهُ يَثْبُتُ النَّسَبُ مِنْهُ وَإِنْ كَانَ الْفِرَاحُ قَاسِدًا فَهَذَا مِنَ الْمَعَارِضَةِ لَمْ تَكُنْ لِنَفْيِ النَّسَبِ عَنِ الْأَوَّلِ بَلْ لِإثْبَاتِ النَّسَبِ مِنَ الثَّانِي لِيَكُنْ لَهُ نَفْيُ الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ إِذَا كَبِتَ مِنَ الثَّانِي يَنْتَهِي عَنِ الْأَوَّلِ لِغَدَمِ تَصَوُّرِ النَّسَبِ مِنْ هَؤُلَاءِ فَخُتَابُ جَوَابِهِ إِلَى التَّرْجِيحِ فَقَوْلُ الْأَوَّلِ صَاحِبُ فِرَاحٍ صَحِيحٍ وَالثَّانِي صَاحِبُ فِرَاحٍ قَاسِدٍ وَالصَّحِيحُ أَوْلَى

مِنَ الْقَاسِدِ فَيَعَارِضُهُ الْمُخَصَّمُ بِأَنَّ الثَّانِيَ حَاضِرٌ وَالتَّامُّ مَائَةٌ وَهُوَ أَوَّلَى مِنَ الْغَائِبِ فَيُظْهِرُ جَوَازَ بَطْلِ
الْمُسْتَلَةِ وَهُوَ أَنَّ الْبَلْكَ وَالصِّحَّةَ أَحَقُّ بِالْإِعْتِبَارِ مِنَ الْخُضْرَةِ وَالتَّامِّ فَإِنَّ الْقَاسِدَ يُوجِبُ الْكُفَّةَ وَ
الصِّحَّةَ يُوجِبُ الْحَقِيقَةَ وَالحَقِيقَةُ أَوَّلَى مِنَ الْكُفَّةِ وَالثَّانِي فِي عِلَّةِ الْأَصْلِ أَيْ التَّوَعُّمِ الثَّانِي مِنَ
الْمُعَارَضَةِ الْغَالِيَةِ الْمُعَارَضَةُ فِي عِلَّةِ التَّقْيِيسِ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ يُقُولُ عِنْدِي دَلِيلٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعِلَّةَ فِي
التَّقْيِيسِ عَلَيْهِ هِيَ أَعَزُّ لَمْ يُوجَدْ فِي الْفَرْعِ وَهِيَ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ كُلُّهَا بَاطِلَةٌ عَلَى مَا قَالُوا وَذَلِكَ
بِأَنَّ سَوَاءً كَانَتْ يَتَعَلَّى لَا يَتَعَلَّى هَذَا هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ كَمَا إِذَا عَلَلْنَا فِي بَيْعِ الْخَدِيدِ بِأَنَّهُ مَوْلُودٌ
فَوَيْلٌ بِجَنَسِهِ فَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ مُتَقَابِلًا كَالذَّهَبِ وَالفِقْهُ فَيَعَارِضُهُ السَّائِلُ بِأَنَّ الْعِلَّةَ عِنْدَنَا فِي
الْأَصْلِ هِيَ الثَّمَنِيَّةُ وَبَلْكَ لَا تَتَعَلَّى إِلَى الْخَدِيدِ

ترجمہ ﴿ایسے حکم میں معارضہ ہوگا جو حکم اول کا غیر ہو لیکن اس میں حکم اول کی نفی ہو﴾ اس کا عطف ماتن بطلان کے قول بضد
ذَلِكَ الْحُكْمُ پر ہے یعنی معترض حکم اول کی ضد کے ساتھ معارضہ نہ کرے بلکہ کسی ایسے دوسرے حکم سے معارضہ کرے جو حکم اول کا غیر
ہو لیکن اس میں حکم کی نفی ہو اور یہ معارضہ فی حکم الفرع کی پانچویں قسم ہے اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے بیان فرمایا
اس عورت کے بارے میں جس کو اس کے خاوند کی وفات کی خبر دی گئی ہو پس اس نے عدت گزاری اور دوسرے شخص سے نکاح کر لیا
اور اس سے بچہ بھی پیدا ہوا پھر اس کے بعد پہلا خاوند زندہ ہونے کی حالت میں (واپس) آ گیا تو (امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ) بچہ
پہلے خاوند کا ہوگا اس لئے کہ پہلا خاوند صاحب فراش صحیح ہے کیونکہ عورت اور پہلے خاوند کے درمیان نکاح قائم ہے پس اگر محرم معارضہ
کرے بایں طور کہ دوسرا خاوند صاحب فراش فاسد ہے، پس اس سے وہ نسب کا مستحق ہوگا جیسے کہ ایک عورت بغیر گواہوں کے نکاح
کرے اور بچہ پیدا ہو جائے تو اسی خاوند سے اس کا نسب ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ فراش، فاسد ہے۔ پس یہ معارضہ پہلے خاوند سے نسب
کی نفی کے لیے نہیں ہے بلکہ دوسرے خاوند سے نسب ثابت کرنے کے لیے ہے لیکن اس میں اول کی نفی ہے کیونکہ جب دوسرے خاوند
سے نسب ثابت ہو گیا تو پہلے خاوند سے نسب کی نفی ہو جائے گی کیونکہ نسب دو شخصوں سے متصور نہیں ہو سکتا لہذا اس وقت ترجیح کی
ضرورت ہوگی تو ہم کہتے ہیں کہ پہلا خاوند صاحب فراش صحیح ہے اور دوسرا خاوند صاحب فراش فاسد ہے اور صحیح فاسد سے اولیٰ اور راجح
ہوتا ہے پھر محرم اس کا معارضہ کرتا ہے بایں صورت کہ دوسرا شوہر موجود ہے اور نطفہ اسی کا ہے اور حاضر غائب سے زیادہ مستحق ہوتا ہے
تو اس وقت مسئلہ کی فقہ ظاہر ہوگی اور وہ یہ ہے کہ ملک اور صحت کی موجودگی اور نطفہ سے زیادہ لائق اعتبار ہے کیونکہ فراش فاسد سے نسب
ثابت کرتا ہے اور فراش صحیح حقیقی نسب ثابت کرتا ہے اور حقیقت شبہ سے راجح ہوتی ہے ﴿اور دوسری قسم معارضہ فی علت الاصل ہے﴾
یعنی معارضہ خالصہ کی دوسری قسم وہ معارضہ ہے جو کہ مقیس علیہ کی علت میں ہوں بایں طور کہ معارض یوں کہے کہ میرے پاس ایسی دلیل
ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں علت دوسری چیز ہے جو فرع میں نہیں پائی جاتی، اس معارضہ کی تین قسمیں ہیں اور
سب کی سب باطل ہیں، جیسا کہ معتق رحمہ اللہ نے فرمایا ﴿اور معارضہ کی یہ نوع باطل ہے خواہ ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو متعذر
نہ ہو﴾ یہ (معارضہ فی علت الاصل کی) پہلی قسم ہے جیسا کہ لوہے کی کھج میں ہم نے علت نکالی ہے کہ یہ موزونی ہے جس کا اس کی جنس کے
ساتھ مقابلہ کیا گیا ہے، لہذا کی بیشی کے ساتھ اس کی کھج جائز نہیں ہوگی جیسے سونا اور چاندی پس سائل اس پر یہ معارضہ کرتا ہے کہ

ہمارے نزدیک مقیاس علیہ میں علت ثنویت ہے اور یہ لوہے کی طرف متحدی نہیں ہوتی۔

تشریح: او فی حکم غیور الاول۔ معارضہ فی حکم الفرع کی پانچویں قسم۔ معارضہ فی حکم غیور الاول لکن فیہ نفی الاول ہے۔ یعنی معارضہ اس حکم کی نفی نہ کرے جس کو مستدل نے ثابت کیا ہے اور نہ ہی اس حکم کو ثابت کرے جس کی مستدل نے نفی کی ہے بلکہ دوسرے محل میں دوسری علت سے دوسرا حکم ثابت کرے لیکن اس دوسرے حکم کا اثبات حکم اول (مستدل کے حکم) کی نفی کو مستلزم ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی عورت کا خاوند کم ہو گیا پھر اس کو اطلاع ملی کہ اس کا شوہر مر گیا ہے تو اس نے عدت گزار کر دوسرے مرد کے ساتھ نکاح کر لیا اور اس سے بچہ بھی پیدا ہو گیا اس کے بعد اس کا پہلا شوہر زندہ گھر واپس آ گیا تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ بچہ پہلے شوہر کا ہوگا اور اسی سے اس کا نسب ثابت ہوگا اس لئے کہ زوج اول اور اس عورت کے درمیان بچہ شرع نکاح قائم ہے لہذا صاحب فراش صحیح زوج اول ہی ہے۔ اس لئے اسی سے نسب ثابت ہوگا اب اس پر کسی شخص نے معارضہ کیا زوج ثانی صاحب فراش فاسد ہے اور فراش فاسد سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ لہذا بچے کا نسب زوج ثانی سے ثابت ہو جائے گا۔

باقی رہی یہ بات کہ فراش فاسد سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے بغیر گواہوں کے کسی مرد کے ساتھ نکاح کر لیا اور بچہ پیدا ہو گیا تو یہ عورت اس مرد کے لیے اگرچہ فراش فاسد ہے مگر اس کے باوجود اس بچے کا نسب اس مرد سے ثابت ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی زوج ثانی سے بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اگرچہ وہ فراش فاسد ہے۔ دیکھیے! مستدل (امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ) نے جو حکم ثابت کیا تھا (زوج اول کے لئے نسب کا اثبات) اس معارضہ میں معارض نے اس کی نفی نہیں کی یعنی زوج اول سے نسب کی نفی نہیں کی بلکہ صرف زوج ثانی کے لئے نسب ثابت کیا ہے۔ البتہ اس کے ضمن میں زوج اول سے نسب کی نفی خود بخود ہو جاتی ہے کیونکہ جب زوج ثانی سے نسب ثابت ہو گیا تو لازمی طور پر زوج اول سے نسب کی نفی خود بخود ہوگی کیونکہ ایک بچے کا نسب دو مردوں سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ پس جب معارضہ ہو گیا تو اب اس کے جواب کے لئے ترجیح کی ضرورت ہوگی چنانچہ شارح رحمۃ اللہ علیہ اس کے جواب میں ترجیح کے ساتھ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زوج اول صاحب فراش صحیح ہے اور زوج ثانی صاحب فراش فاسد ہے اور صحیح فاسد سے رائج اور اولیٰ ہوتا ہے لہذا فراش صحیح کو فراش فاسد پر ترجیح حاصل ہوگی اور بچے کا نسب اسی (صاحب فراش صحیح یعنی زوج اول) سے ثابت ہوگا۔ اس ترجیح پر اگر کوئی معارضہ کرے کہ جب بچہ پیدا ہوا ہے اس وقت زوج ثانی حاضر تھا زوج اول حاضر نہیں بلکہ غائب تھا اور بچہ جس نطفہ سے پیدا ہوا وہ زوج ثانی کا ہے زوج اول کا نہیں ہے اور جو حاضر ہوا وہ غائب سے اولیٰ ہوتا ہے اور نطفہ والا بغیر نطفہ والے سے اولیٰ ہوتا ہے۔

توضیح: حیثیت کے شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس وقت (جب جائزین سے وجہ ترجیح بیان کی گئی) اس مسئلہ کی فقہ (یعنی اس مسئلہ کا اصل منظر اور روح) ظاہر ہوگی وہ یہ ہے کہ زوج اول کو ملک نکاح حاصل ہے اور زوج ثانی کو ملک نکاح حاصل نہیں ہے اور پہلے خاوند کو فراش صحیح حاصل ہے اور دوسرے کو فراش فاسد، پس زوج اول کو ملک نکاح کا حاصل ہونا اور فراش صحیح کا مالک ہونا زوج ثانی کے حاضر ہونے اور اس کے نطفے سے زیادہ لائق اعتبار ہے۔ کیونکہ فراش فاسد سے نسب کا شبہ ثابت ہوتا ہے اور فراش صحیح سے حقیقی نسب ثابت ہوتا ہے۔ لہذا حقیقت شبہ سے رائج ہوتی ہے۔ اس لئے زوج اول سے نکاح کا ثابت ہونا رائج ہے لہذا زوج اول سے نسب کا ثابت ہونا بھی رائج ہوگا۔

هو القائل فی علة الاصل في معارضه خالفه کی دوسری قسم معارضہ فی علت الاصل ہے یعنی وہ معارضہ جو مقیاس علیہ کی علت ہو۔

مثلاً معارض یہ کہے کہ میرے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں علت وہ نہیں ہے جو معتدل نے بیان کی ہے بلکہ علت دوسری چیز ہے جو مقیس میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے معتدل کا قیاس درست نہیں ہے۔ صاحب کتاب ^{کتاب} فرماتے ہیں کہ اس معارضے کی عین تمسین میں اور تیوں باطل ہیں۔

معارضہ فی علتہ الاصل کی پہلی قسم: علت غیر متحدہ کے ساتھ معارضہ کرنا یعنی ایسی علت کے ساتھ معارضہ کیا جائے جو کسی فرع کی طرف متحدی نہ ہوتی ہو۔

﴿کَمَا إِذَا عَلَّلْنَا فِي بَيْعِ الْحَدِيدِ الْعَرَبِ﴾ اس کی مثال یہ ہے کہ احاف کہتے ہیں کہ اگر لوہے کو لوہے کے عوض کی بیشی کے ساتھ فروخت کیا جائے تو یہ بیع جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں علت ربوا (قدر مع الجہس) موجود ہے کہ دونوں عوض وزنی بھی ہیں اور جنس بھی ایک ہے جیسا کہ اسی علت کی وجہ سے سونے کی بیع سونے کے عوض کی بیشی کے ساتھ اور چاندی کی بیع چاندی کے عوض کی بیشی کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ پس احاف نے قدر مع الجہس کی علت کی وجہ سے لوہے کو سونے اور چاندی پر قیاس کیا ہے اس پر محکم (امام شافعی، امام مالک ^{رحمہما اللہ} وغیرہ) نے معارضہ کیا ہے کہ مقیس علیہ (سونے اور چاندی) میں علت ربوا قدر مع الجہس نہیں ہے بلکہ شہیت ہے اور یہ علت مقیس (لوہے) میں نہیں پائی جاتی لہذا احاف کا لوہے کو سونے اور چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ لوہے کی بیع لوہے کے عوض کی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی۔ دیکھئے ایہاں جس علت کے ساتھ معارضہ کیا گیا ہے یعنی شہیت وہ غیر متحدی ہے کسی فرع کی طرف متحدی نہیں ہوتی ہے۔

أَوْ يَتَعَدَّى إِلَى قَرَعٍ مُّجْتَمِعٍ عَلَيْهِ وَهُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي كَمَا إِذَا عَلَّلْنَا فِي حُرْمَةِ بَيْعِ الْجَنِّ بِجَنِّهِ
مُتَّفَاعِلًا بِالْكَيْلِ وَالْجَنِّسِ كَالْجَنْطَةِ وَالشَّعِيرِ فَيَعَارِضُهُ السَّائِلُ بِأَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْأَصْلِ لَيْسَتْ مَا قُلْتَ
بَلْ هِيَ الْإِتْيَاكُ وَالْإِدْخَارُ وَهُوَ مَعْدُومٌ فِي الْجَنِّ وَإِنْ كَانَ يَتَعَدَّى إِلَى قَرَعٍ مُّجْتَمِعٍ عَلَيْهِ وَهُوَ
الْأَرْزُ وَالذُّخْنُ أَوْ مُخْتَلِفٍ فِيهِ أَيْ يَتَعَدَّى إِلَى قَرَعٍ مُّخْتَلِفٍ فِيهِ وَهُوَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِثَالُهُ مَا لَوْ
عَارَضَ السَّائِلُ فِي الْمَسْئَلَةِ الْمَذْكُورَةِ بِأَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْأَصْلِ هُوَ الطَّعْمُ وَلَمْ يُوجَدْ فِي الْجَنِّ وَهُوَ
يَتَعَدَّى إِلَى قَرَعٍ مُّخْتَلِفٍ فِيهِ أَعْنَى الْفَوَاكِي وَ مَا دُونَ الْكَيْلِ وَ هَذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا بَاطِلَةٌ لِأَنَّ
الْوَصْفَ الَّذِي يَدَّعِيهِ السَّائِلُ لَا يُنَاقِي الْوَصْفَ الَّذِي يَدَّعِيهِ الْمُعَلَّلُ إِذِ الْحُكْمُ يَثْبُتُ بِعِلَلٍ هَتَّى
فَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَصْفُهُ مُتَعَدِّيًا لِفَسَادَةٍ ظَاهِرَةٍ لِأَنَّ الْمُقْصُودَ بِالتَّعْلِيلِ التَّعْدِيَةُ وَإِنْ كَانَ مُتَعَدِّيًا كَالْب
الْمَعَارِضَةِ أَيْضًا فَاسِدَةً لِأَنَّهَا لَا تَعْلُقُ لَهَا بِالْمُتَنَازِعِ فِيهِ إِلَّا أَنَّهُ تَفْهِيمٌ عَدَمَ ذَلِكَ الْعِلَّةِ فِيهِ وَهُوَ لَا
يُوجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ وَكُلُّ كَلَامٍ صَحِيحٍ فِي الْأَصْلِ أَيْ فِي أَصْلِ وَضْعِهِ وَجَوْهَرِهِ وَلَكِنْ لُذْكَرُ عَلَى
سَبِيلِ الْمَقَارَنَةِ الَّتِي هِيَ بَاطِلَةٌ عِنْدَ أَهْلِ الْأَصُولِ فَادُّكَّرُهُ عَلَى سَبِيلِ الْمَنَافَعَةِ لِيَخْرُجَ عَنْ حَيْزِ
الْفَسَادِ إِلَى حَيْزِ الصَّحَّةِ وَ يَكُونُ مَقْبُولًا بِأَصْلِهِ وَ وَصْفِهِ مَعًا وَ إِنَّمَا تُذْكَرُ هَذِهِ الْقَاعِدَةُ هُنَا لِأَنَّ
الْمَعَارِضَةَ فِي عِلَّةِ الْأَصْلِ هِيَ الْمَسَاءَةُ بِالْمَقَارَنَةِ عِنْدَهُمْ لِأَنَّ أَتَى السَّائِلُ بِعِلَّةٍ يَقَعُ بِهَا الْقَرْنُ بَيْنَ

الْأَصْلُ وَالْفَرْعُ وَهُوَ قَاسِدٌ عِنْدَ الْأَكْثَرِ فَإِذَا أَتَى السَّائِلُ بِكَلَامٍ لَطِيفٍ مَقْبُولٍ فِي ضَمَنِ هَلِيبِ الْفَرَاقَةِ الْقَاسِدَةِ فَلَا بُدَّ أَنْ يُدْكَرَ ذَلِكَ الْكَلَامَ بِعَيْنِهِ فِي ضَمَنِ التَّمَانَعَةِ لِيَتَكُونُ ذَلِكَ الْكَلَامُ مَقْبُولًا بِمَادِيهِ وَفِيهِ مَعَانِيهِ مَا قَالَ الشَّالِيُّ رحمہ اللہ فِي إِعْتِنَايِ الرَّاهِنِ الْقَبْدَ الْمَوْهُونَ إِنَّهُ لَا يَنْقُذُ إِعْتَانَهُ۔

ترجمہ ﴿یہ معارضہ کیا جائے ایسی علت سے جو ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جس کے حکم پر اتفاق ہو﴾ یہ (معارضہ فی علتہ الاصل کی) دوسری قسم ہے جیسے چوڑے کی بیچ کرنا اس کی جنس کے بدلے میں کی بیشی کے ساتھ اس کے حرام ہونے کی ہم نے علت بیان کی کیل اور جنس کے ساتھ جیسے کہ گندم اور جو ہے پھر اس پر سائل یہ معارضہ کرتا ہے کہ مقیس علیہ میں علت وہ نہیں ہے جو آپ نے بیان کی ہے بلکہ علت اقیات (قابل غذا ہونا) اور اذخار (قابل ذخیرہ ہونا) ہے اور یہ علت چوڑے میں نہیں پائی جارہی ہے اگرچہ یہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جس کے حکم پر اجماع ہے اور وہ چاول اور ہاجرہ ہے ﴿یہ معارضہ کیا جائے ایسی علت سے جو ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہو﴾ یعنی وہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو مختلف فیہ ہو اور یہ (معارضہ فی علتہ الاصل کی) تیسری قسم ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر سائل مذکورہ مسئلہ میں معارضہ کرے ہاں طور کہ مقیس علیہ میں علت طعم (قابل غذا ہونا) ہے اور یہ علت چوڑے میں نہیں پائی جاتی ہے اور یہ علت متعدی ہوتی ہے ایسی فرع کی طرف جس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے یعنی پھل اور مقدار کیل سے کم اور یہ ساری قسمیں باطل ہیں اس لئے کہ وہ علت جس کا سائل دعویٰ کرتا ہے وہ اس علت کے منافی نہیں ہے جس کا مسئلہ نے دعویٰ کیا کیونکہ ایک حکم متعدد علتوں سے ثابت ہو سکتا ہے، پس اگر سائل کی علت متعدی نہ ہو تو اس کا فاسد ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ تعلیل (قیاس) سے مقصود تعدیہ ہوتا ہے اور اگر سائل کی علت متعدی ہو جب بھی معارضہ فاسد ہوگا کیونکہ اس معارضہ کا محل نزاع کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے مگر یہ کہ یہ معارضہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ (معارض کی علت فرع میں نہیں پائی جارہی اور یہ (علت کا نہ پایا جانا) حکم کے نہ پائے جانے کو ثابت نہیں کرتا ﴿اور ہر وہ کلام جو اصل میں درست ہو﴾ یعنی اپنی اصل وضع اور مادہ کے لحاظ سے صحیح ہو ﴿لیکن اس کو مفارقت کے طرز پر ذکر کیا جائے﴾ جو کہ اصولیوں کے ہاں باطل ہے ﴿تو اسے قاطب اتم اس کو ممانعت کے طرز پر پیش کر دے﴾ تاکہ وہ درجہ فساد سے درجہ صحت کی طرف نکل جائے اور اپنی اصل اور وصف دونوں کے ساتھ مقبول و معتبر ہو جائے اور اس قاعدہ کو یہاں اس لیے ذکر کیا جاتا ہے کہ معارضہ فی علتہ الاصل کا نام مفارقت ہے اصولیوں کے ہاں کیونکہ محض ایسی علت کو لایا ہے جس سے مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان فرق واقع ہو جاتا ہے اور یہ مفارقت اکثر اصولیوں کے ہاں فاسد ہے پس جب سائل اس مفارقت فاسدہ کے ضمن میں ایسا عمدہ کلام لائے جو مقبول اور معتبر ہو تو ضروری ہے کہ وہ صحیحہ اسی کلام کو ممانعت کے طرز پر پیش کرے تاکہ وہ کلام اپنے مادہ اور صورت دونوں اعتبار سے مقبول ہو جائے اس کی مثال یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے بیان فرمائی کہ عبد مرہون کو راہن کے آزاد کرنے کے بارے میں کہ اس کا آزاد کرنا نافذ نہیں ہوگا۔

تشریح ﴿او یتعدی الی فرع مجمع علیہ﴾ معارضہ فی علتہ الاصل کی دوسری قسم بیان کر رہے ہیں کہ ایسی علت کے ساتھ معارضہ کیا جائے جو مقیس میں تو نہ پائی جاتی ہو لیکن ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جس کے حکم پر سب کا اجماع ہو۔

﴿کَمَا إِذَا عَلَلْنَا فِي حُرْمَةِ بَيْعِ الْجِصِّ﴾ اس کی مثال یہ ہے کہ احناف نے کہا کہ چوڑے کی بیچ چوڑے کے عوض کی بیشی کے ساتھ حرام ہے کیونکہ اس میں علت ریوا (قد ربح الجبس) موجود ہے۔ جیسا کہ اسی علت کی وجہ سے گندم کی بیچ گندم کے عوض کی بیشی کے ساتھ اور جو کی بیچ جو کے عوض کی بیشی کے ساتھ حرام ہے کہ دونوں عوض کیلی بھی ہیں اور جنس بھی ایک ہے۔

﴿خلاصہ﴾ یہ ہے کہ احتلاف نے قدر مع الجس کی علت کی وجہ سے چو نے کو گندم اور جو پر قیاس کیا ہے اس پر محکم (امام مالک رحمہ اللہ) نے معارضہ کیا کہ مقیس علیہ (گندم اور جو) میں علت ربوا قدر مع الجس نہیں بلکہ اقیات اور ادخار ہے ﴿قابل غذا اور قابل ذخیرہ ہونا﴾ اور یہ علت چو نے میں نہیں پائی جاتی لہذا احتلاف کا چو نے کو گندم اور جو پر قیاس کرنا درست نہیں ہے بلکہ چو نے کی قیاسی جملے کے عوض کی بیشی کے ساتھ جائز ہے۔ دیکھئے! یہاں جس علت کے ساتھ معارضہ کیا گیا یعنی اقیات اور ادخار وہ مقیس (چو نے) میں تو نہیں پائی جاتی لیکن ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے کہ جس کے حکم پر سب کا اجماع ہے اور وہ فرع چاول اور ہاجرہ ہے کیونکہ ان میں علت یعنی اقیات اور ادخار موجود ہے چنانچہ دونوں قابل غذا اور قابل ذخیرہ ہیں اور چاول کی بیج چاول کے عوض اور ہاجرہ کی بیج ہاجرہ کے عوض کی بیشی کے ساتھ بالاجماع حرام ہے۔

﴿او مختلف فیہ الخ﴾ معارضہ فی علت الاصل کی تیسری قسم بیان کر رہے ہیں کہ ایسی علت کے ساتھ معارضہ کیا جائے جو مقیس میں تو نہ پائی جاتی ہو لیکن ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہو۔

﴿مثالہ ما لو عارض السائل الخ﴾ اس کی مثال یہ ہے کہ احتلاف کے مذکورہ مسئلے میں اگر محکم (امام شافعی رحمہ اللہ) معارضہ کریں کہ مقیس علیہ ﴿گندم اور جو﴾ میں علت ربوا ﴿قدر مع الجس﴾ نہیں ہے بلکہ طعم ﴿قابل غذا ہونا﴾ ہے اور یہ علت مقیس (چو نے) میں نہیں پائی جاتی لہذا احتلاف کا چو نے کو گندم اور جو پر قیاس کرنا درست نہیں ہے بلکہ چو نے کی بیج چو نے کے عوض کی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی۔ دیکھئے! یہاں جس علت کے ساتھ معارضہ کیا گیا ہے یعنی طعم وہ مقیس (چو نے) میں تو نہیں پائی جاتی ہے لیکن ایسی فرع کی طرف متعدی ہے جس کے حکم میں اکثر کا اختلاف ہے وہ فرع پھل ہے مراد وہ پھل ہیں جو نہ وزنی ہوں اور نہ ہی کیلی بلکہ شمار کر کے بیچے جاتے ہوں اور ایک دو مٹھی گندم یعنی جو نصف صاع سے کم ہو ان کو ان کے جنس کے عوض کی بیشی کے ساتھ بیچنا بعض (امام شافعی رحمہ اللہ) کے ہاں حرام ہے اور دوسرے بعض (احتلاف) کے ہاں حلال ہے یہ ہیں معارضہ فی علت الاصل کی تین قسمیں:

﴿وهذه الانقسام كلها باطله﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تینوں قسمیں باطل ہیں۔ اور وجہ بطلان دو ہیں۔

﴿لان الوصف الذي﴾ پہلی وجہ یہ ہے کہ وہ وصف کہ معارض نے جس کے علت ہونے کا دعویٰ کیا ہے وہ اس وصف کے معانی نہیں ہے کہ متادل نے جس کے علت ہونے کا دعویٰ کیا ہے اس لیے کہ علتوں میں تعارض نہیں ہوا کرتا ایک حکم متحد علتوں سے ثابت ہو سکتا پس اگر مقیس میں معارض کی ذکر کردہ علت موجود نہیں ہے تو متادل کی ذکر کردہ علت تو موجود ہے اور وہ حکم کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے لہذا متادل کا قیاس درست ہوگا۔

﴿فان لم یکن وصفه الخ﴾ دوسری وجہ بطلان یہ ہے کہ معارض نے جو علت ذکر کی ہے وہ فرع کی طرف متعدی ہوگی یا متعدی نہیں ہوگی اگر وہ فرع کی طرف متعدی نہ ہو تو پھر اس معارضہ کا قاسد ہونا ظاہر ہے کیونکہ اس صورت میں تحلیل اور قیاس کا قصود ہی حکم نہیں پایا جا رہا اور وہ ہے تعدیہ کیونکہ معارض کی علت متعدی نہیں ہے لہذا تحلیل تعدیہ سے خالی ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی جب تحلیل باطل ہے تو معارضہ بھی باطل ہے اور اگر معارض کی ذکر کردہ علت فرع کی طرف متعدی ہو تو بھی معارضہ قاسد ہے کیونکہ اس معارضہ کا محل نزاع (مقیس) کے حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے ہاں صرف اتنا تعلق ہے کہ معارض کی ذکر کردہ علت مقیس میں موجود نہیں اور علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم کا نہ پایا جانا لازم نہیں آتا کیونکہ ایک حکم کی متحد طلخیص ہو سکتی ہیں۔ پس اگر معارض کی ذکر کردہ علت نہیں پائی جارہی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسری علت بھی نہ پائی جارہی ہو، لہذا فرع میں معارض کی علت معدوم ہونے

سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہیں آئے گا، پس معارضہ صحیح نہیں ہوگا بلکہ فاسد ہوگا۔

✓ **حکمل کلام صحیح** ✓ ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں ضابطہ کی تشریح سے پہلے ایک تمہیدی بات ذہن نشین کر لیں جس کو شارح نے **ہو انما تذکر هذه القاعدة** سے بیان کیا ہے۔

✓ **تمہیدی بات** ✓: معارضہ فی علۃ الاصل کا دوسرا نام مفارقة ہے اس کا نام مفارقة اس لئے رکھا جاتا ہے کہ معارض معارضہ کر کے ایسی علت بیان کرتا ہے کہ جس سے مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان فرق ہو جاتا ہے کہ وہ علت مقیس علیہ میں پائی جاتی ہے اور مقیس میں نہیں پائی جاتی۔ پس اسی فرق کی وجہ سے معارضہ فی علۃ الاصل کا نام مفارقة رکھا جاتا ہے اور پیچھے یہ بات گزر چکی ہے کہ معارضہ فی علۃ الاصل جس کا دوسرا نام مفارقة ہے اپنی تمام اقسام سمیت باطل ہے۔

✓ **حکمل کلام صحیح** ✓ ضابطہ: اگر کوئی شخص ایسا اعتراض کرے جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے نہایت معقول اور مقبول ہو مگر وہ اعتراض مفارقة یعنی معارضہ فی علۃ الاصل کے طرز پر ہو تو چونکہ معارضہ فی علۃ الاصل باطل ہے اس لیے معترض اس اعتراض کو یہ کہہ کر رد کر سکتا ہے کہ مفارقة یعنی معارضہ فی علۃ الاصل تو باطل ہے، لہذا تمہارا یہ اعتراض بھی باطل ہے تو ایسی صورت میں معترض کو چاہئے کہ وہ اس اعتراض کا عنوان بدل کر اس کو مماثلۃ کے طرز پر پیش کرے تاکہ وہ اعتراض جس طرح اپنی اصل اور مادہ کے لحاظ سے نہایت معقول اور مقبول ہے، اسی طرح اپنی صورت (طرز) کے لحاظ سے بھی مقبول ہو جائے اور مستدل کے لئے یہ کہنے کی گنجائش نہ رہے کہ یہ طرز تو باطل ہے لہذا آپ کا اعتراض باطل ہے۔

✓ **مسئلہ ما قال الشافعی** ✓ اس کی مثال بیان کر رہے ہیں مثال کی تشریح سے پہلے مسئلہ (۱) اگر راہن (جو اپنی چیز کسی دوسرے کے پاس رہن رکھے) نے عبد مرہون کو فروخت کر دیا تو یہ بیع بالاتفاق نافذ نہیں ہوگی بلکہ مرہن کی اجازت پر موقوف ہوگی اگر وہ اجازت دے تو نافذ ہوگی ورنہ نہیں۔

✓ **مسئلہ نمبر ۲** ✓ راہن نے عبد مرہون کو آزاد کر دیا تو احتاف کے نزدیک اس کی آزادی واقع ہو جائے گی اور امام شافعی **رحمہ اللہ** فرماتے ہیں کہ اگر راہن معسر (سنگدست) ہو تو آزادی نافذ نہیں ہوگی اور اگر راہن موسر (مالدار) ہو تو اس میں امام شافعی **رحمہ اللہ** کے دونوں قول ہیں ایک قول میں آزادی واقع ہو جائے گی اور ایک قول میں آزادی واقع نہیں ہوگی۔ بہر حال ایک قول کے مطابق امام شافعی **رحمہ اللہ** کے نزدیک آزادی نافذ نہیں ہوگی۔

لَا اِنِّ اِعْتَقَ تَصْرُفَ مِنَ الرَّاهِنِ يُلَاقِي حَتَّى التَّرْتِيبِ بِالْاِبْطَالِ فَكَانَ بِاطْلَا كَالْبَيْعِ فَمَنْ جَوَّزَ مِنَّا
اَلْمُفَارَقَةَ قَالَ فِيْ جَوَابِهِ اِنَّ اِلْعَتَاقَ لَيْسَ كَالْبَيْعِ لِاَنَّ الْبَيْعَ يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ وَ الْعِتْقَ لَا يَحْتَمِلُهُ فَلَا
يَعْمُرُ الْقِيَاسُ وَ هَذَا الْفَرْقُ هُوَ الْمَعَارَضَةُ فِيْ عِلَّةِ الْاَصْلِ لِاَنَّ قَائِلَهُ يَقُوْلُ اِنَّ عِلَّةَ عَدَمِ جَوَازِ الْبَيْعِ
هِيَ كَوْنُهُ مُحْتَمِلًا لِلْفُسْخِ بَعْدَ وَقُوْعِهِ فَهَذَا السُّوَالُ وَاِنْ كَانَ مَقْبُوْلًا فِيْ نَفْسِهِ لِكُنْهٖ لَمَّا جَاءَ بِهِ السَّائِلُ
عَلَى سَبِيلِ الْمُفَارَقَةِ لَا يَقْبَلُ مِنْهُ فَكَانَ حَلُّهُ اَنْ لُّوْرِدَهُ نَحْنُ عَلَى سَبِيلِ الْمَانَعَةِ فَنَقُوْلُ لَا نُسَلِّمُ اَنْ
اِلْعَتَاقَ كَالْبَيْعِ فَاِنْ حُكِمَ الْبَيْعُ التَّوَلَّفَ عَلَى اِجْلَاةِ التَّرْتِيبِ فَيَسَا يَجُوْزُ فَسُغُهُ لَا اِلْبْطَالُ وَ اَنْتَ فِي
اِلْعَتَاقِ تَبْطُلُ اَصْلًا مَا لَا يَجُوْزُ فَسُغُهُ بَعْدَ لُبُوْثِهِ حَتَّى لَوْ اَجَازَ التَّرْتِيبُ لَا يَتَقَلَّدُ اِعْتَاكُلَهُ جُنْدَكَ .

اس لئے کہ آؤ کرنا راہن کا ایسا تصرف ہے جو مرتہن کے حق کے ساتھ ملتا ہے باطل کرنے کے ساتھ اس لئے یہ آؤ کرنا باطل ہوگی جیسے کہ بیع باطل ہوتی ہے تو احتاف میں سے جو مفارقت کو جائز قرار دیتے ہیں انہوں نے اس کے جواب میں یوں کہا کہ احتاق بیع کی طرح نہیں ہے اس لئے کہ بیع صحیح کا احتمال رکھتی ہے اور آؤ کرنا صحیح کا احتمال نہیں رکھتی اس لئے قیاس درست نہیں ہے بلکہ فرق معارضہ فی علۃ الاصل ہے اس لئے کہ اس کا قائل یہ کہتا ہے کہ بیع کے جائز نہ ہونے کی علت وہ بیع ہونے کے بعد صحیح کا احتمال رکھنا ہے پس یہ سوال اگر چہ اپنی ذات کے لحاظ سے معتبر ہے لیکن چونکہ معترض نے اس کو مفارقت کے طریقے پر پیش کیا اس لئے مقبول نہیں ہوگا۔ پس اس کا حق یہ ہے کہ ہم اس کو ممانعت کے طرز پر لائیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ احتاق بیع کی طرح ہے اس لئے کہ بیع کا حکم مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے ان عقود میں جن کا صحیح جائز ہے بیع کا حکم ابطال نہیں ہے اور تم احتاق میں اس چیز کو کلی طور پر باطل کرتے ہو جس کے ثبوت کے بعد اس کا صحیح جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ تمہارے نزدیک اگر مرتہن اجازت دے تب بھی راہن کا احتاق نافذ نہیں ہوگا۔

تلخیص: لان الاعتاق الی اخرہ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ راہن کا عہد مرہون کو آؤ کرنا ایسا تصرف ہے جس سے مرتہن کا حق باطل ہو جاتا ہے اور کسی غیر کے حق کو باطل کرنا تو درست نہیں ہے اس لئے راہن کا عہد مرہون کو آؤ کرنا باطل اور مردود ہوگا۔ جیسا کہ راہن کی بیع باطل ہوتی ہے یعنی راہن اگر عہد مرہون کو فروخت کر دے مرتہن کی اجازت کے بغیر تو یہ بیع باطل ہوتی ہے کیونکہ اس سے مرتہن کا حق باطل ہو جاتا ہے اور کسی غیر کے حق کو باطل کرنا درست نہیں ہوتا پس امام شافعی رحمہ اللہ نے احتاق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور علت مشترکہ ابطال حق غیر ہے کہ جس طرح ابطال حق غیر کی وجہ سے راہن کی بیع باطل ہوتی ہے اسی طرح ابطال حق غیر کی وجہ سے راہن کا احتاق باطل ہوگا، احتاف میں سے جو حضرات معارضہ فی علۃ الاصل (مفارقت) کے جائز ہونے کے قائل ہیں یعنی اہل طرودہ شوافع کی اس قیاسی دلیل کے جواب میں کہتے ہیں کہ احتاق بیع کی مانند نہیں ہے کیونکہ بیع صحیح کا احتمال رکھتی ہے لہذا مرتہن کا حق ظاہر ہو جائے گا کہ اگر وہ بیع کو نافذ ہونے سے روکنا چاہے تو روک سکتا ہے لیکن حق صحیح کا احتمال نہیں رکھتا پس اس کو نافذ ہونے سے روکنے میں مرتہن کا حق ظاہر نہیں ہوگا اور جب بیع اور حق میں یہ فرق ہے تو حق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا دیکھیں یہ فرق درحقیقت معارضہ فی علۃ الاصل ہے یعنی ایسا معارضہ ہے جس کا تعلق مقیاس علیہ کی علت کے ساتھ ہے یعنی مقیاس علیہ (بیع) کی علت میں معارضہ ہے، امام شافعی رحمہ اللہ نے مقیاس علیہ (بیع) کے عدم جواز کی علت نکالی تھی ابطال حق غیر اور معارضہ یہ کہتا ہے کہ عدم جواز بیع (راہن کی بیع کے ناجائز ہونے) کی علت یہ ہے کہ وہ صحیح کا احتمال رکھتی ہے اور یہ علت چونکہ احتاق میں نہیں پائی جاتی اس لئے احتاق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔

بعض احتاف کا یہ اعتراض اگرچہ بذات خود مقول ہے لیکن معارض نے چونکہ اس کو معارضہ فی علۃ الاصل (مفارقت) کے طریقے پر پیش کیا ہے اس لئے یہ مقبول نہیں ہوگا۔ لہذا معترض (بعض احتاف) کو چاہئے کہ وہ اس اعتراض کو ممانعت کے طرز پر پیش کریں چنانچہ ہم اس اعتراض کو ممانعت کے طور پر پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم آپ کے قیاس کا درست ہونا تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ قیاس اصل (مقیاس علیہ) کے حکم کو متحدی کرنے کے لئے ہوتا ہے اس کو خفیہ کرنے کے لئے نہیں ہوتا حالانکہ آپ کے قیاس میں مقیاس علیہ کا حکم خفیہ ہو گیا ہے کیونکہ مقیاس علیہ (بیع) کا حکم مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے یعنی راہن اگر عہد مرہون کو فروخت کرے تو یہ بیع باطل نہیں ہوتی، بلکہ مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے اگر وہ اجازت دے تو نافذ ہوگی ورنہ نافذ نہیں ہوگی۔ اور بیع صحیح ہونے کا احتمال رکھتی ہے راہن کی بیع کا حکم باطل ہونا نہیں ہے اور مقیاس میں یہ حکم متحدی نہیں ہوا ہے کیونکہ مقیاس (حق) نہ تو مرتہن کی اجازت پر

موقوف ہوتا ہے اور نہ ہی فتح کا احتمال رکھتا ہے بلکہ تمہارے ہاں مقیس (حق) کا حکم باطل ہوتا ہے چنانچہ اگر مرتہن راہن کو حق کی اجازت بھی دیدے جب بھی اسے شواہح اتہارے نزدیک آزادی واقع نہیں ہوتی پس صحیح قیاس کی شرط نہیں پائی گئی اس لئے یہ قیاس درست نہیں ہوگا۔

﴿ملاحظہ﴾ کتاب کی عبارت ”وانت فی الاعتناق تبطل اصلاً مالا یجوز“ میں لفظ اصلاً تیز ہونے کی بناء پر منصوب ہے اور مالا یجوز النہ تبطل فعل کا مفعول بہ ہے۔

وَلَمَّا قَرَعْنَا عَنْ بَيِّنَاتِ الْمُعَارِضَةِ شَرَعَ فِي بَيِّنَاتٍ دَلَّعَهَا فَقَالَ وَإِذَا قَامَتِ الْمُعَارِضَةُ كَانَ السَّبِيلُ فِيهَا التَّرْجِيحُ أَيْ تَرْجِيحَ أَحَدِ الْمُعَارِضَيْنِ عَلَى الْآخَرِ بِحَيْثُ تَتَدَفَعُ الْمُعَارِضَةُ فَإِنْ لَمْ يَتَأَثَّرْ لِلتَّجَنُّبِ التَّرْجِيحُ صَارَ مُنْقَطِعًا وَإِنْ يَتَأَثَّرُ لَهُ فَلِلْسَائِلِ أَنْ يُعَارِضَهُ بِتَرْجِيحٍ آخَرَ وَهَذَا هُوَ حُكْمُ الْمُعَارِضَةِ فِي الْقِيَاسِ وَأَمَّا الْمُعَارِضَةُ فِي الثَّقَلِيَّاتِ فَقَدْ مَضَى بَيِّنَاتُهَا وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْبُثْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَضَفًا أَيْ بَيِّنَاتٍ فَضْلٍ أَحَدِ الْبُثْلَيْنِ وَالْآخَرُ تَعْرِيفًا لِلرُّجْحَانِ لَا لِلتَّرْجِيحِ وَمَعْنَى قَوْلِهِ وَضَفًا أَنْ لَا يَكُونَ ذَلِكَ الشَّيْءُ الَّذِي يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيحُ دَلِيلًا مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ بَلْ يَكُونُ وَضَفًا لِلذَّاتِ غَيْرَ قَائِمٍ بِنَفْسِهِ وَهَذَا يَتَرَجَّحُ شَهَادَةُ الْعَادِلِ عَلَى شَهَادَةِ الْقَاسِي وَلا يَتَرَجَّحُ شَهَادَةُ أَرْبَعَةٍ عَلَى شَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ حَتَّى لَا يَتَرَجَّحَ الْقِيَاسُ عَلَى قِيَاسٍ يُعَارِضُهُ بِقِيَاسٍ آخَرَ قَالَتْ يُؤَيِّدُهُ لِأَنَّهُ يَصِيرُ كَأَنَّ فِي جَانِبِ قِيَاسًا وَفِي جَانِبِ قِيَاسَيْنِ وَكَذَا الْحَدِيثُ لَا يَتَرَجَّحُ عَلَى حَدِيثٍ يُعَارِضُهُ بِحَدِيثٍ قَالَتْ يُؤَيِّدُهُ وَالْكِتَابُ لَا يَتَرَجَّحُ عَلَى آيَةٍ تُعَارِضُهُ بِآيَةٍ قَالَتْهُ تُوَيِّدُهُ وَإِنَّمَا يَتَرَجَّحُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِيَاسِ وَالْحَدِيثِ وَالْكِتَابِ بِقُوَّةٍ فِيهِ فَيَكُونُ الْإِسْتِحْسَانُ الصَّحِيحُ الْأَثَرُ مُقَدِّمًا عَلَى الْقِيَاسِ الْجَلِيِّ الْقَاسِدِ الْأَثَرِ وَالْحَدِيثِ الَّذِي هُوَ مَشْهُورٌ مُقَدِّمًا عَلَى خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْكِتَابِ الَّذِي هُوَ مُخْتَصَرٌ قَطْعِيٌّ مُقَدِّمًا عَلَى مَا هُوَ ظَنِّي۔

اور جب مصنف **ملاحظہ** معارضہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس کے دفع کرنے کے بیان میں لگ گئے چنانچہ فرمایا ﴿جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس سے رہائی کا راستہ ترجیح ہے﴾ یعنی معارضہ دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر اس طرح ترجیح دینا کہ معارضہ ختم ہو جائے پھر اگر مجیب کو کوئی وجہ ترجیح نہ مل سکے تو وہ منقطع الدلیل (عاجز) شمار ہو جائے گا اور اگر مجیب کو وجہ ترجیح مل جائے تو پھر مسائل کو حق حاصل ہوگا کہ وہ دوسری وجہ ترجیح کے ساتھ اس کا معارضہ کرے۔ قیاس میں واقع ہونے والے معارضہ کا یہی حکم ہے۔ باقی راہ وہ معارضہ جو تعلیمات میں ہو سو اس کا بیان گذر چکا ہے اور ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کا دوسرے پر وصف کے لحاظ سے فائق ہو کہ یعنی دو برابر کی دلیلوں میں سے ایک کی فوقیت بیان کرنا اور نہ تعریف رنجان کی بن جائے گی نہ کہ ترجیح کی اور مصنف **ملاحظہ** کے قول (وصفاً) کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز سے ترجیح دی جا رہی ہے وہ دلیل مستقل بذاتہ نہ ہو بلکہ کسی ذات کا وصف ہو جو بذات خود قائم نہ ہو، اسی وجہ سے عادل گواہ کی گواہی کو فاسق گواہ کی گواہی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اور چار آدمیوں کی گواہی کو دو

آدمیوں کی گواہی پر ترجیح حاصل نہیں ہوتی ﴿یہاں تک کہ ایک قیاس کو ترجیح حاصل نہیں ہوگی﴾ اس کے معارض قیاس پر ﴿کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے جو کہ پہلے قیاس کا مؤید ہو﴾ کیونکہ یہ ایسے ہوگا کہ گویا ایک جانب میں ایک قیاس ہے اور دوسری جانب میں دو قیاس ہیں ﴿اور یہی حال حدیث کا ہے﴾ کہ ایک حدیث کو اس کے معارض حدیث پر ترجیح حاصل نہیں ہوگی کسی تیسری حدیث کی وجہ سے جو پہلی حدیث کی مؤید ہو ﴿اور کتاب اللہ کا حال بھی یہی ہے﴾ کہ اس کو اس کے معارض آیت پر ترجیح حاصل نہیں ہوگی کسی تیسری آیت کی بناء پر جو پہلی آیت کی مؤید ہو ﴿ہاں ترجیح حاصل ہوگی﴾ قیاس، حدیث اور کتاب اللہ میں سے ہر ایک کو ﴿اس قوت کی وجہ سے جو خود اس میں موجود ہو﴾ لہذا وہ استحسان جس کی تاثیر درست ہو وہ مقدم ہوگا اس قیاس جلی پر جس کی تاثیر فاسد ہو اور حدیث مشہور رائج ہوگی خبر واحد پر اور وہ کتاب اللہ جو محکم اور قطعی ہو وہ رائج ہوگی اس آیت پر جو ظنی ہو۔

﴿ولما فوغم﴾ شارح ﴿یغتم﴾ فرماتے ہیں کہ جب مصنف ^{رحمۃ اللہ علیہ} معارضہ کو ذکر کر کے فارغ ہو گئے تو اب اس کے بعد معارضہ کو دفع کرنے یعنی اس کا جواب دینے کا طریقہ بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ جب دو قیاسی دلیلوں میں تعارض واقع ہو جائے تو اس تعارض کو دور کرنے کے لئے ترجیح کا راستہ اختیار کیا جائے یعنی دو قیاسی دلیلیں جو آپس میں معارض ہیں ان میں سے ایک کو دوسری پر اس طرح ترجیح دی جائے گی کہ معارضہ دفع ہو جائے پس اگر مسئلہ اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش نہ کر سکے تو وہ اپنے خصم کے سامنے منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا اور اصطلاح مناظرہ میں اس کو منقطع کہیں گے اور اگر مسئلہ اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش کر دے تو پھر معترض کو حق ہوگا کہ وہ دوسری وجہ ترجیح پیش کر کے اس کا معارضہ کرے یہ طریقہ دو قیاسی دلیلوں میں معارضہ کو دفع کرنے کا ہے اور دو نصوص میں معارضہ کو دفع کرنے کا طریقہ تعارض کی بحث میں بیان ہو چکا ہے۔

﴿وہو عبارت﴾ یہاں سے ترجیح کی تعریف بیان کر رہے ہیں۔ ترجیح کی تعریف: دو برابر کی دلیلوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی خاص وصف کی وجہ سے فوقیت دینا۔

﴿وہو معنی﴾ قولہ وصفاء شارح ^{رحمۃ اللہ علیہ} فرماتے ہیں کہ وصف سے مراد یہ ہے کہ جس چیز کی وجہ سے ترجیح دی جا رہی ہے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ وصف ہونے کی حیثیت سے کسی مستقل دلیل کے تابع ہو ﴿مثلاً لکھادل گواہ کی شہادت کو فاسق گواہ کی شہادت پر وجہ عدالت کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی لیکن چار آدمیوں کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت پر کثرت دلیل کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ چار آدمیوں کی شہادت میں حریدہ دو آدمیوں کی شہادت مستقل دلیل ہے کوئی وصف نہیں ہے۔

﴿ہای بیان فضل﴾ شارح ^{رحمۃ اللہ علیہ} سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ فضل احد المظلمین کے ذریعے ترجیح کی تعریف کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ترجیح متعدی ہے اور فضل احد المظلمین لازم ہے اور متعدی کی لازم کے ساتھ تعریف کرنا درست نہیں ہوتا، پس یہ رجحان کی تعریف بنتی ہے نہ کہ ترجیح کی۔ شارح ^{رحمۃ اللہ علیہ} نے اس کا جواب دیا کہ عبارت میں مضاف محذوف ہے اصل عبارت ہے ای بیان فضل احد المظلمین اور یہ متعدی ہے اب اس کو ترجیح کی تعریف بنانا درست ہے۔

﴿حتی لا یتوضح﴾ مصنف ^{رحمۃ اللہ علیہ} فرماتے ہیں کہ ترجیح چونکہ وصف کی وجہ سے ہوتی ہے مستقل دلیل سے نہیں ہوتی اس لئے اہل اصول نے کہا ہے کہ جن دو قیاسوں کے درمیان معارضہ ہو ان میں سے کسی ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے جو اس کا مؤید ہو ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ اس صورت میں ایک جانب میں ایک قیاس ہوگا اور دوسری جانب میں دو قیاس ہوں گے جس سے دلیل مستقل میں اضافہ تو ہوا مگر وجہ مرجح نہیں پایا گیا۔ اس لئے ترجیح واقع نہیں ہوگی اور یہی حال کتاب وسنت کا ہے کہ

جن دو حدیثوں کے درمیان تعارض ہوا ان میں سے کسی ایک حدیث کو دوسری حدیث پر تیسری حدیث کی وجہ سے جو اس کی مؤید ہو ترجیح نہیں دی جائے گی اور جن دو آیتوں کے درمیان معارضہ ہوا ان میں سے کسی ایک آیت کو دوسری آیت پر تیسری آیت کی وجہ سے جو اس کی مؤید ہو ترجیح نہیں دی جائے گی البتہ قیاس حدیث اور کتاب اللہ میں سے ہر ایک کو اس کی ذات میں پائی جانے والی قوت کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی بعنوان دیگر ترجیح کثرتِ ادلہ سے نہیں بلکہ قوتِ ادلہ سے دی جاتی ہے۔ چنانچہ وہ استحسان جس کا اثر صحیح ہو اس قیاس جلی پر مقدم ہوگا جس کا اثر فاسد ہو کیونکہ اثر کا صحیح ہونا استحسان میں قوت پیدا کر دیتا ہے اور حدیث مشہور کو غیر واحد پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ مشہور ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حدیث کے منقول ہونے میں قوت پیدا کر دیتا ہے اور کتاب اللہ کی وہ آیت جو قطعی الدلالت ہو مثلاً مفسر ہو یا محکم ہو اس آیت پر مقدم ہوگی جو قطعی الدلالت ہو مثلاً مجمل ہو یا مؤول ہو۔

وَكَذَا صَاحِبُ الْجَرَاحَاتِ لَا يَتَرَجَّحُ عَلَى صَاحِبِ جِرَاحَةٍ وَاحِدَةٍ فَإِنْ جَرَحَ رَجُلٌ رَجُلًا جِرَاحَةً وَاحِدَةً وَجَرَحَهُ آخَرُ جِرَاحَاتٍ مُتَعَدِّدَةً وَمَاتَ الْمَجْرُوحُ بِهَا كَانَتْ الدِّيَّةُ بَيْنَ الْجَارِحَيْنِ سَوَاءً بِخِلَافٍ مَا إِذَا كَانَ جِرَاحَةُ أَحَدِهِمَا أَقْوَى مِنَ الْآخَرِ إِذْ يُنْسَبُ الْمَوْتُ إِلَيْهِ بِأَنْ قَطَعَ وَاحِدٌ يَدَ رَجُلٍ وَالْآخَرُ جَزَأَ رُكْبَتَهُ كَانَ الْقَابِلُ هُوَ الْجَارِ إِذْ لَا يُتَصَوَّرُ الْإِنْسَانُ بِدُونِ الرُّقْبَةِ وَ يُتَصَوَّرُ بِدُونِ الْيَدِ وَ كَذَا الشَّهِيعَانِ فِي الشَّقِصِ الشَّائِعِ السَّيِّعِ بِسَهْمَيْنِ مُتَفَاوَتَيْنِ سَوَاءً فِي اسْتِحْقَاقِ الشُّفْعَةِ وَلَا يَتَرَجَّحُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ بِكَثْرَةِ تَصْيِيهِ صُورَتِهَا دَارٌ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ ثَلَاثَةٍ تَفَرُّ لِأَحَدِهِمْ سُدُسُهَا وَلِلْآخَرِ يَصْفُهَا وَلِلثَّالِثِ ثُلُثُهَا فَبِمَا صَاحِبُ التَّصْفِ مَثَلًا تَصْيِيهِ وَ طَلَبَ الْآخَرَانِ الشُّفْعَةَ يَكُونُ السَّيِّعُ بَيْنَهُمَا يَصْفِيَنِ بِالشُّفْعَةِ وَ عِنْدَ الشَّائِعِ يَكُونُ يَقْضَى بِالشَّقِصِ السَّيِّعِ أَلَّا لَأَنَّ الشُّفْعَةَ مِنْ مَرَاثِيكَ فَيَكُونُ مَقْسُومًا عَلَى قَدَرِهِ وَإِنَّمَا وَضَعَ الْمَسْئَلَةَ فِي الشَّقِصِ وَإِنْ كَانَ حُكْمُ الْجَوَارِ عِنْدَنَا كَذَا لِكَ لِيَتَأْتِيَ فِيهِ خِلَافُ الشَّائِعِ بِسَوَاءٍ مَا يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيحُ أَيْ تَرْجِيحُ أَحَدِ الْقِيَاسَيْنِ عَلَى الْآخَرِ أَرْبَعَةٌ بِقُوَّةِ الْآثَرِ كَالِاسْتِحْسَانِ فِي مُعَارَضَةِ الْقِيَاسِ وَ الْآثَرِ فِي الْإِسْتِحْسَانِ أَقْوَى فَيَتَرَجَّحُ عَلَيْهِ فَإِنْ قِيلَ فَعَلَى هَذَا يُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الشَّاهِدُ الْأَعْدَلُ رَاجِعًا عَلَى الْعَادِلِ لِأَنَّ أَثَرَهُ أَقْوَى أَجِيبُ بِأَنَّ لَا تُسَلِّمُ أَنَّ الْعَدَالََةَ تَخْتَلِفُ بِالزِّيَادَةِ وَ النُّقْصَانِ فَلِذَا عِبْرَةٌ عَنِ الْإِنْجَارِ عَنْ مَحْظُورَاتِ الدَّائِنِ بِالْإِخْتِرَازِ عَنِ الْكِبَائِرِ وَ عَدَمِ الْإِضْرَارِ عَلَى الصَّغَائِرِ وَ هُوَ أَمْرٌ مُضْبُوطٌ لَا يَتَعَدَّدُ وَ إِنَّمَا الْإِخْتِلَافُ فِي التَّقْوَى وَ بِقُوَّةِ ثَبَاتِهِ أَيْ ثَبَاتِ الْوُضُفِ عَلَى الْحُكْمِ الْمَشْهُودِ بِهِ يَكُونُ وَصْفِهِ الزَّمَرُ لِلْحُكْمِ الْمُتَعَلِّي بِهِ مِنْ وَصْفِ الْقِيَاسِ الْآخَرِ۔

مثلاً ایک آدمی نے کسی شخص کو ایک زخم لگایا اور دوسرے آدمی نے اس کو تین زخم لگائے والے کو ترجیح نہیں ہوگی ایک زخم لگانے والے پر کیونکہ ایک آدمی نے کسی شخص کو ایک زخم لگایا اور دوسرے آدمی نے اس کو تین زخم لگائے اور اس کی وجہ سے وہ زخمی مر گیا تو دیت دونوں جارجوں پر برابر واجب ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک آدمی کا زخم دوسرے آدمی کے زخم سے اقویٰ ہو اس لیے کہ موت کی نسبت اسی کی طرف کی جائے گی بایں طور کہ خطا ایک نے کسی کا ہاتھ کاٹ دیا اور دوسرے نے اس کی گردن کاٹ دی تو قاتل گردن کاٹنے والا ہی ہوگا کیونکہ بغیر گردن کے آدمی

متصور نہیں ہو سکتا ہے اور ہاتھ کے بغیر تصور ہو سکتا ہے ﴿اسی طرح وہ دوا دی جو فروخت شدہ حصہ مشاع میں شفعہ کریں دو مختلف حصوں کی وجہ سے دونوں برابر ہوں گے﴾ شفعہ کے مستحق ہونے میں اس لیے کہ حصہ کی زیادتی کی وجہ سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوگی صورت مسئلہ یہ ہے مثلاً ایک مکان ہے جو تین آدمیوں کے درمیان مشترک ہے ان میں سے ایک کا اس میں چھٹا حصہ ہے اور دوسرے کا آدھا ہے اور تیسرے کا تہائی حصہ ہے پھر مثلاً نصف والے نے اپنا حصہ بیچ دیا اور باقی دونوں نے شفعہ طلب کیا تو فروخت شدہ شفعہ کی وجہ سے حصہ دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فروخت شدہ حصہ کا فیصلہ کیا جائے گا تین حصوں میں اس لئے کہ شفعہ ملک کے منافع میں سے ہے لہذا اس کو مالکانہ حصہ کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ مصنف رحمہ اللہ نے مسئلہ کو مشترک حصہ میں فرض کیا اگرچہ ہمارے نزدیک شفعہ جوار کا بھی یہی حکم ہے تاکہ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف نمایاں ہو سکے ﴿اور جن امور سے ترجیح حاصل ہوتی ہے﴾ یعنی ایک قیاس کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے ﴿وہ چار ہیں﴾ (۱) قوت تاخیر سے جیسے وہ امتحان جو قیاس کے مقابلے میں ہو ﴿اس حال میں کہ امتحان کا اثر اقویٰ ہو﴾ امتحان کو قیاس پر ترجیح حاصل ہو، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اس پر تو یہ لازم آتا ہے کہ جو گواہ زیادہ عادل ہو وہ رائج ہو عادل گواہ پر کیونکہ عدالت کی تاخیر پہلے میں زیادہ قوی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ عدالت کی زیادتی کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے کیونکہ عدالت کہتے ہیں منوعات دین سے اعتبار کرنا کہائے سے نہتے کے ساتھ اور صفائے پر اصرار نہ کرنے کے ساتھ اور یہ ایک ضبط شدہ درجہ ہے جس میں تعدد نہیں ہے۔ اختلاف تو تقویٰ میں ہے ﴿(۲) حکم مشہود بہ پر وصف کے ثابت رہنے کی قوت سے﴾ بایں طور کہ اس قیاس کا وصف حکم متعلق بہ کو زیادہ لازم ہو دوسرے قیاس کے وصف کی نہایت۔

تشریح: ﴿وکلذا صاحب الجراحات﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس طرح دو معارض دلیلوں میں سے ایک کو دوسری دلیل پر تیسری دلیل کی وجہ سے جو اس کی مؤید ہو ترجیح نہیں دی جاسکتی اسی طرح متعدد زخم لگانے کو ایک زخم لگانے والے پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ مثلاً زید نے بکر کو خطا ایک ایسا زخم لگایا جو اس کو قتل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور عمرو نے بکر کو خطا ایسے متعدد زخم لگائے جن میں سے ہر ایک اس کو قتل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے پھر بکر ان زخموں کی وجہ سے مر گیا۔ تو دیت دونوں زخم لگانے والوں (زید اور عمرو) پر برابر برابر واجب ہوگی بخلاف اس صورت کے کہ جب ان میں سے ایک کا زخم دوسرے کے زخم سے اقویٰ اور مہلک ہو تو بکر کے مرنے کی نسبت اسی کی طرف کی جائے گی اور یہی قائل شار ہوگا۔ مثلاً زید نے بکر کا ہاتھ کاٹا اور عمرو نے اس کی گردن ماری تو عمرو ہی کو قائل سمجھا جائے گا اور اسی کی طرف بکر کے مرنے کی نسبت کی جائے گی کیونکہ گردن کے بغیر آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے۔

﴿وکلذا الشفیعان﴾ اور اسی طرح فروخت شدہ حصہ مشاع میں اگر شفعہ کے حقدار ایسے دو شخص ہوں جن کے حصوں میں تفاوت ہو تو یہ دونوں استحقاق شفعہ میں برابر ہوں گے محض حصہ کے زائد ہونے کی وجہ سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔

﴿صورت مسئلہ﴾ یہ ہے کہ بارہ مرلے کا ایک پلاٹ تین آدمیوں کے درمیان مشترک ہے ایک آدمی اس کے چھ حصے (دو مرلے) کا مالک ہے اور دوسرا آدمی اس کے نصف حصہ (چھ مرلے) کا مالک ہے اور تیسرا آدمی اس کے تہائی حصہ (چار مرلے) کا مالک ہے پھر نصف والے نے اپنا حصہ فروخت کر دیا اور باقی دونوں نے اس پر شفعہ کا دعویٰ کر دیا تو ہمارے نزدیک فروخت شدہ حصہ شفعہ میں دونوں کو برابر برابر نصف ملے گا جس کی ملک زیادہ ہے اس کو زیادہ نہیں ملے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فروخت شدہ حصے کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اور چھ حصے والے کو ان تین حصوں میں ایک حصہ (دو مرلے) ملیں گے اور تہائی حصہ والے کو ان تین حصوں میں سے دو حصے (چار مرلے) ملیں گے۔

﴿لأن الشفعة من موافق العرف﴾ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں دلیل یہ ہے کہ شفعہ ملک کے منافع میں سے ہے اس لئے اس کو مالکانہ حصہ کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ یعنی جس کی بخشی ملک ہوگی اس کو اتنا ہی ملے گا، پس چار مرلے کے مالک کو چار مرلے ملیں گے اور دوسرے کے مالک کو دوسرے ملیں گے۔

﴿والما وضع المسئلة﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اگرچہ شفعہ بالجوار کا حکم بھی یہی ہے کہ دونوں شفعہ کرنے والوں کو برابر برابر حصہ ملے گا لیکن پھر بھی مصنف رحمہ اللہ نے اس مسئلے کو مشترک حصے میں اس لئے فرض کیا تاکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف نمایاں ہو سکے کیونکہ وہ شفعہ بالجوار کے قائل نہیں ہیں۔

﴿وما يقع به الترجيح﴾ صاحب کتاب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دو معارض قیاسوں میں سے ایک کو دوسرے پر جن امور کے ذریعے ترجیح دی جاتی ہے وہ چار ہیں۔

(۱) قوت تاثیر: یعنی جن دو قیاسوں میں تعارض ہے وہ دونوں موثر ہوں لیکن ایک کی تاثیر دوسرے کی تاثیر سے قوی ہو تو قوی تاثیر والے قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح دی جائے گی مثلاً قیاس جلی کے معارضہ میں یعنی مقابلہ میں استحسان بالقیاس الظمیٰ آجائے اور استحسان کا اثر قیاس جلی کے اثر سے قوی ہو تو استحسان کو قیاس جلی پر ترجیح دی جائے گی۔

﴿فان قيل﴾ سے ایک اعتراض نقل کر کے (اجیب) سے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتداض کی تقریر یہ ہے کہ اس اصول سے یہ لازم آتا ہے کہ جس گواہ میں عدالت زیادہ ہو اس کو اس گواہ پر ترجیح حاصل ہوگی جو عادل تو ہو مگر اس میں عدالت پہلے سے کم ہو کیونکہ عدالت کی تاثیر پہلے گواہ میں زیادہ ہے حالانکہ مراتب عدالت سے ترجیح دینے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

﴿اجیب﴾ سے اس کا جواب دیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ کسی بیشی کے اعتبار سے عدالت کے مراتب مختلف ہیں بلکہ عدالت سب گواہوں میں برابر درجہ کی ہوتی ہے کیونکہ عدالت کی حقیقت ممنوعات دین سے اجتناب کرنا ہے یعنی کبیرہ گناہوں سے کلی طور پر اجتناب کرنا اور صغیرہ گناہوں پر اصرار نہ کرنا اور یہ ایک ضبط شدہ درجہ ہے جس میں تعدد اور تفاوت کا امکان نہیں ہے اس لئے عدالت کے مراتب کی بیشی کے اعتبار سے مختلف نہیں ہیں ہاں البتہ تقویٰ کے اعتبار سے مختلف ہیں چنانچہ متقی وہ ہے جو منہیات سے اجتناب کرتا ہو اور اثمیٰ وہ ہے جو منہیات سے بھی اجتناب کرتا ہو اور مباحات سے بھی اجتناب کرتا ہو۔

﴿وبقوة ثباتہ﴾ دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ وصف موثر کا اس حکم پر ثابت رہنا قوی ہو جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے مطلب یہ ہے کہ جن دو قیاسوں کے درمیان تعارض ہے ان میں سے ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہو دوسرے قیاس کے وصف سے ایسی طور کہ پہلے قیاس کی علت جب بھی پائی جائے تو اس کا حکم پایا جائے اور دوسری قیاس کی علت جب بھی پائی جائے تو بعض اوقات حکم پایا جائے اور بعض اوقات نہ پایا جائے تو جس قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہے اس کو ترجیح ہوگی دوسرے قیاس پر۔

فَقَوْلُنَا صَوِّرَ رَقْصَانَ إِنَّهُ مُتَعَيِّنٌ مِنْ جَانِبِ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا يَجِبُ التَّعْيِينُ عَلَى الْعَبْدِ فِي الثَّبَةِ أَوَّلَى مِنْ قَوْلِهِمْ صَوِّرَ قَرْصٍ فَيَجِبُ تَعْيِينُ الثَّبَةِ فِيهِ كَصَوْرِ الْقَضَاءِ لِأَنَّ هَذَا أَيْ وَصَفَ الْفَرُصِيَّةِ الَّتِي أَوْزَدَهُ النَّاسُ فِي الصَّوْمِ بِخِلَافِ التَّعْيِينِ الَّتِي أَوْزَدَتْهُ فَقَدْ تَعَدَّى إِلَى الْوَدَائِعِ وَالْمَغْصُوبِ وَرَدَّ النَّبِيَّ فِي النَّبِيِّ الْقَاسِدِ أَيْ إِذَا رَدَّ الْوَدِيعَةَ إِلَى الْمَالِكِ وَالْمَغْصُوبَ إِلَيْهِ أَوْ رَدَّ النَّبِيَّ

الْقَاسِدَةُ إِلَى الْبَاقِ بِأَيِّ جِهَةٍ كَانَتْ يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ وَلَا يُشْتَرَطُ تَعْيِينُ الدَّلِيلِ مِنْ حَيْثُ قُوَّةِ
وَدُيْعَةٍ أَوْ غَضَبًا أَوْ بَيْعًا قَاسِدًا لِأَنَّهُ مُتَعَيَّنٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ بِجِهَةٍ أُخْرَى فَيَكُونُ لِكُلِّ التَّعْيِينِ عَلَى
حُكْمِهِ أَقْوَى مِنْ لِكُلِّ الْقَرِينَةِ عَلَى حُكْمِهَا وَقِيلَ عَلَيْهِ إِنَّ هَذَا إِنَّمَا يَرُدُّ لَوْ كَانَ تَعْلِيلُ الْقَضِيَّةِ
بِخَرَجِ الْقَرِينَةِ أَمَّا إِذَا كَانَ تَعْلِيلُهُ هُوَ الصَّوْمُ الْقَرَضُ فَلَا يُنَاسِبُ بِمُقَابَلَتِهِ إِثْرَادُ مَسْئَلَةِ رَدِّ الْوَدُيْعَةِ
وَالْمَغْضُوبِ وَالْبَيْعِ الْقَاسِدِ وَبِكُفْرَةِ أَصُولِهِ أَيْ إِذَا شَهِدَ لِقِيَاسٍ وَاحِدٍ أَصْلٌ وَاحِدٌ وَ لِقِيَاسٍ أُخَرَ
أَصْلَانِ أَوْ أَصُولٍ يَتَرَجَّحُ هَذَا عَلَى الْأَوَّلِ وَالثَّرَادُ بِالْأَصْلِ الْقَيْسُ عَلَيْهِ وَلَا يَكُونُ هَذَا مِنْ قِبَلِ
كَثْرَةِ الْأَدِلَّةِ الْقِيَاسِيَّةِ أَوْ كَثْرَةِ أَوَجِّهِ الشُّبْهِ لِشَيْءٍ فَإِنَّ هَذِهِ كُلُّهَا قَاسِدَةٌ وَكَثْرَةُ الْأَصُولِ ضَرِيجَةٌ۔

ترجمہ: ﴿جیسا کہ صوم رمضان کے بارے میں ہمارا یہ قول کہ صوم رمضان متعین ہے﴾ اللہ تعالیٰ کی جانب سے لہذا بندے پر
تعیین نیت واجب نہیں ہوگی ﴿ہمارا یہ قول رائج ہے شوافع کے اس قول سے کہ صوم رمضان صوم فرض ہے﴾ اس لئے اس میں تعین
نیت واجب ہوگی جیسے قضائے رمضان کے روزے میں تعین نیت واجب ہے ﴿کیونکہ یہ﴾ یعنی وصف فرضیت جس کو امام شافعی علیہ
لائے ہیں ﴿مخصوص ہے روزے کے ساتھ بخلاف تعین کے﴾ کہ جس کو ہم لائے ہیں ﴿کہ یہ متحد ہوتا ہے ودائع، غصوب اور بیع
فاسد میں بیع کے واپس کرنے کی طرف﴾ یعنی جب مودع امانت مالک کو واپس کرے یا قاصب غصب کردہ مال مالک کو واپس کرے یا
مشتري بیع فاسد کی بیع بائع کو واپس کرے، یہ واپس کرنا جس طرح بھی ہو وہ بری الذمہ ہو جائے گا اور ادائیگی کی تعین کرنا کہ یہ ادائیگی
ودیعت ہونے کی حیثیت سے ہے یا غصب ہونے کی حیثیت سے یا بیع فاسد ہونے کی حیثیت سے، یہ شرط نہیں ہے کیونکہ یہ متعین ہے کسی
دوسری جہت سے رد کا احتمال نہیں ہے۔ لہذا تعین کا اپنے حکم پر قائم و ثابت ہونا یہ زیادہ قوی ہے فرضیت کے اپنے حکم پر قائم و ثابت ہونے
کی بہت اور اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ سوال تو اس وقت وارد ہوتا ہے جب خصم کی علت محض فرضیت ہو بہر حال جب خصم کی
علت صوم فرض ہو تو پھر اس کے مقابلے میں امانت کو واپس کرنے اور مضروبہ چیز کو واپس کرنے اور بیع فاسد کی بیع کو واپس کرنے کے مسئلہ
کو لانا مناسب نہیں ہے ﴿(۳) کثرت اصول سے﴾ یعنی جب ایک قیاس کا شاہد ایک مقیس علیہ ہو اور دوسرے قیاس کا شاہد دو مقیس
علیہ ہوں ہوں یا کئی مقیس علیہ ہوں تو یہ قیاس رائج ہوگا پہلے قیاس پر اور اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور یہ کثرت اصول اولہ قیاسیہ کی
کثرت یا کسی شے کی وجوہ مشابہت کی کثرت کے قیاس سے نہیں ہے کیونکہ یہ ساری چیزیں فاسد ہیں اور کثرت اصول صحیح و مستحکم ہے۔

ترجمہ: ﴿کہ قولنا فی صوم رمضان العذر﴾ سے دوسری وجہ ترجیح کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ اس سے پہلے مسئلہ کو سمجھ
لیں کہ صوم رمضان کے لیے تعین نیت ضروری ہے یا نہیں؟ احتاف کے نزدیک ضروری نہیں ہے اور شوافع کے نزدیک ضروری ہے،
احتاف کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان من جانب اللہ متعین ہے۔ اور جب یہ پہلے سے متعین ہے تو پھر بندے کی جانب سے تعین نیت
کی ضرورت نہیں ہے لہذا صوم رمضان کے لیے من جانب العبد تعین نیت ضروری نہیں ہے اور شوافع کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان
صوم فرض ہے اور صوم قضائے رمضان بھی صوم فرض ہے اور صوم قضائے رمضان کے لیے بالاتفاق تعین نیت ضروری ہے، لہذا صوم
رمضان کے لیے بھی بندے کی جانب سے تعین نیت کی ضرورت ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ احتاف نے تعین کو بندے کی جانب سے تعین نیت کے ساقط ہونے کی علت قرار دیا اور شوافع نے فرضیت کو بندے

کی جانب سے تعین نیت کے ضروری ہونے کی علت قرار دیا لیکن احناف کی علت شوافع کی علت کے مقابلے میں رائج ہے اس لئے وصف فرضیت جس کو امام شافعی رحمہ اللہ نے علت قرار دیا ہے وہ اپنے حکم کو زیادہ لازم نہیں ہے کیونکہ وصف فرضیت عام ہے صوم میں بھی پائی جاتی ہے اور زکوٰۃ میں بھی پائی جاتی ہے اور حج میں بھی پائی جاتی ہے لیکن یہ وصف صرف روزے میں تعین نیت کے وجوب کو ثابت کرتی ہے حج اور زکوٰۃ میں تعین نیت کے وجوب کو ثابت نہیں کرتی ہے بلکہ حج اور زکوٰۃ بالاتفاق مطلق نیت سے بھی ادا ہو جاتے ہیں بخلاف تعین کے کہ جس کو احناف نے علت قرار دیا ہے کہ یہ ہر جگہ تعین نیت کے ساقط ہونے کی علت ہے چنانچہ تعین جہاں بھی پایا جاتا ہے وہاں تعین نیت ساقط ہو جاتی ہے مثلاً مال و دیعت کو مودع کی طرف واپس کرنا اور مضمونہ چیز کو مالک کی طرف واپس کرنا اور بیع فاسد کی بیع کو بائع کی طرف واپس کرنا یہ تعین ہے، پس غاصب مضمونہ چیز جس طرح بھی مالک کے سپرد کرے خواہ اس کو مالک کے ہاتھ فروخت کر دے یا اس کے پاس رہن رکھ دے یا اس کو ہبہ کر کے سپرد کرے بہر صورت غاصب مضمونہ چیز کو مالک کی طرف واپس کرنے کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے گا خواہ مضمونہ چیز کے واپس کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے اسی طرح بیع فاسد میں مشتری بیع کو جس طرح بھی بائع کے سپرد کرے خواہ اس کو عاریت پر دیدے یا اسے اجارہ پر دیدے یا اس کے پاس رہن رکھ دے یا اسے ہبہ کر کے اسے سپرد کر دے بہر صورت وہ بیع کو بائع کے سپرد کرنے کی ذمہ داری سے نکل جائے گا۔ خواہ بیع واپس کرنے کی نیت ہو یا نہ ہو۔ اور اسی طرح مودع مال و دیعت کو جس طرح بھی مودع کے سپرد کر دے خواہ اس کو اجارہ پر دیدے یا عاریت پر دیدے یا اس کو کھلا دے یا اس کو پھندا دے بہر صورت وہ دیعت کو واپس کرنے کی ذمہ داری سے نکل جائے گا خواہ وہ دیعت کو واپس کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے، پس معلوم ہوا کہ وصف فرضیت کی نسبت وصف تعین اپنے حکم کو زیادہ لازم ہے اور اس کا اپنے حکم کو لازم ہونا اقویٰ ہے لہذا وصف فرضیت کو علت بنا کر جو قیاس کیا گیا ہے وہ مرجوح ہوگا اور وصف تعین کو علت بنا کر جو قیاس کیا گیا ہے وہ رائج ہوگا۔

وقیل ان هذا المایہود احناف نے شوافع کی مذکورہ علت پر جو رد کیا ہے اس پر شوافع کی طرف سے ایک اعتراض کیا گیا ہے اس اعتراض کو نقل کر رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ رد اس وقت درست ہوتا جب کہ شوافع تعین نیت کے وجوب کی علت محض فرضیت کو قرار دیتے۔ حالانکہ وہ محض فرضیت کو تعین نیت کے وجوب کی علت قرار نہیں دیتے بلکہ تعین نیت کے وجوب کی علت فرضیت صوم کو قرار دیتے ہیں اور یہ علت زکوٰۃ اور حج میں موجود نہیں ہے لہذا شوافع کی علت بھی اپنے حکم کو لازم ہے پس جب شوافع کی بیان کردہ علت اپنے حکم کو لازم ہے تو پھر اس کے مقابلے میں دیعت اور مضمونہ چیز اور بیع فاسد کی بیع والے مسئلہ کو پیش کرنا بالکل نامناسب ہے۔

وبکثرة اصولہ وجوہ ترجیح میں سے تیسری وجہ ترجیح بیان کر رہے ہیں کہ تیسری وجہ، ترجیح بکثرة الاصول ہے اصول جمع ہے اصل کی یہاں پر اس سے مراد مقیس علیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر ایک قیاس کے وصف مؤثر (علت) کی شہادت ایک مقیس علیہ دینا دوسرے قیاس کے وصف مؤثر کی شہادت دو مقیس علیہ یا دو سے زیادہ مقیس علیہ دیتے ہوں تو دوسرے قیاس کو پہلے قیاس پر ترجیح دی جائے گی کثرت اصول سے ترجیح دینا جمہور احناف شوافع کے ہاں درست ہے لیکن بعض احناف و شوافع کے ہاں درست نہیں ہے۔

وقلا یکون هذا من قبیل کثرة الادلة الغمر بعض احناف اور بعض شوافع کے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ کثرت اصول سے ترجیح دینا درست نہیں ہے اس لئے کہ کثرت اصول سے ترجیح دینا ایسا ہے جیسا کہ کثرت ادلہ قیاسیہ (یعنی کثرت ملل) سے ترجیح دینا کیونکہ ہر مقیس علیہ کی شہادت ایک علیحدہ علت کے درجے میں ہے اور کثرت ادلہ قیاسیہ

(کثرت مل) سے ترجیح دینا درست نہیں ہے پس اسی طرح کثرت اصول سے ترجیح دینا بھی درست نہیں نیز کثرت اصول سے ترجیح دینا ایسا ہے جیسے کثرت وجوہ مشابہت سے ترجیح دینا اور کثرت وجوہ مشابہت سے ترجیح دینا مستحب نہیں ہے پس اسی طرح کثرت اصول سے ترجیح دینا بھی مستحب نہیں ہوگا۔ اس اعتراض کا شارح رحمہ اللہ جواب دے رہے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ کثرت اصول سے ترجیح دینا کثرت اولہ قیاسیہ سے ترجیح دینے کے قیاس سے نہیں ہے اس لئے کہ ترجیح بکثرة الاولیاء القیاسیہ میں اس طرح اس وقت جب کہ ہر قیاس کی علت طبعیہ ہوتی ہے اور حالانکہ ما لحن لہ میں قیاس بھی ایک ہے اور علت بھی ایک ہے ہاں البتہ مقیاس علیہ کثیر ہیں پس کثرت اصول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ علت اپنے حکم کو زیادہ لازم ہے اور جو علت اپنے حکم کو زیادہ لازم ہو وہ قوی ہوتی ہے اس لئے وہ علت مزید قوی ہو جائے گی اور کثرت اصول سے ترجیح دینا درست ہوگا اور کثرت اصول سے ترجیح دینا کثرت وجوہ مشابہت سے ترجیح دینے کے قیاس سے بھی نہیں ہے کیونکہ کثرت وجوہ مشابہت میں مقیاس علیہ ایک ہوتا ہے اور علتیں متعدد ہوتی ہیں جبکہ کثرت اصول میں علت ایک ہے اور مقیاس علیہ متعدد ہیں۔

نَقُولُنَا فِي مَسْحِ الرَّأْسِ إِنَّهُ مَسْحٌ فَلَا يُسَنُّ تَغْلِيظُهُ فَإِنْ أَصْلُهُ مَسْحٌ الْخَفِيفُ وَالْجَبِيرَةُ وَالْتِيْمَةُ بِخِلَافِ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّهُ زَكْنٌ فَيُسَنُّ تَغْلِيظُهُ فَإِنَّهُ لَا أَصْلَ لَهُ إِلَّا الْغَسْلُ وَبِالْعَدَمِ عِنْدَ الْعَدَمِ وَهُوَ الْعَكْسُ أَيْ إِذَا كَانَ وَصْفٌ يَطْرُدُ وَيَنْعَكِسُ كَانَ أَوَّلَى مِنْ وَصْفٍ يَطْرُدُ وَلَا يَنْعَكِسُ فَالْإِطْرَادُ جَبْتِيذٌ هُوَ الْوُجُودُ عِنْدَ الْوُجُودِ فَقَطُّ وَالْإِنْعِكَاسُ هُوَ الْعَدَمُ عِنْدَ الْعَدَمِ مِثْلُ قَوْلِنَا فِي مَسْحِ الرَّأْسِ إِنَّهُ مَسْحٌ فَلَا يُسَنُّ تَكَرُّرُهُ فَإِنَّهُ يَنْعَكِسُ إِلَى قَوْلِنَا مَا لَا يَكُونُ مَسْحًا فَيُسَنُّ تَكَرُّرُهُ كَغَسْلِ الْوَجْهِ وَنَحْوِهِ بِخِلَافِ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّهُ زَكْنٌ فَيُسَنُّ تَكَرُّرُهُ فَإِنَّهُ لَا يَنْعَكِسُ إِلَى قَوْلِهِ مَا لَيْسَ بِزَكْنٍ لَا يُسَنُّ تَكَرُّرُهُ فَإِنَّ الْمَضْمَنَةَ وَالْإِسْتِثْنَاءَ لَيْسَ بِزَكْنٍ وَمَعَ ذَلِكَ يُسَنُّ تَكَرُّرُهُ لَمْ أَرَأَ أَنْ لِيَبَيِّنَ حُكْمَ تَعَارُضِ التَّرْجِيحَيْنِ فَقَالَ وَإِذَا تَعَارَضَ ضَرَبًا تَرْجِيحٌ كَمَا تَعَارَضَ أَصْلُ الْقِيَاسَيْنِ كَانَ الرُّجْحَانُ فِي الدَّابِّ أَحَقُّ مِنْهُ فِي الْحَالِ أَيْ مِنَ الرُّجْحَانِ الْحَاصِلِ فِي الْحَالِ لِأَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَهَا فِي الْوُجُودِ وَلَا ظُهُورَ لِلتَّابِعِ فِي مُقَابَلَةِ الْمَتَّبُوعِ -

ترجمہ: جیسے ہمارا قول سر کے مسح کے بارے میں کہ یہ مسح ہے لہذا اس میں حیثیت (تین بار مسح کرنا) مسنون نہیں ہوگی کیونکہ اس قیاس کی اصل (مقیاس علیہ) موزوں پر مسح کرنا، پٹی پر مسح کرنا اور تیمم ہے، بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول کے کہ مسح راس وضو کا رکن ہے لہذا اس میں حیثیت مسنون ہوگی اس لئے کہ اس کی اصل سوائے غسل اعضاء کے اور کوئی نہیں ہے اور علت کے نہ ہونے کے وقت حکم کے نہ ہونے سے ترجیح دینا اور یہ عکس ہے یعنی جب ایک وصف ایسا ہو جو وصف مطرد بھی ہو اور منکس بھی ہو وہ اولیٰ ہوگا اس وصف سے جو مطرد تو ہو لیکن منکس نہ ہو پس المراد وہ صرف وصف کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا ہے اور انعکاس وصف کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کا نہ پایا جانا ہے۔ مثلاً مسح راس کے بارے میں ہمارا یہ قول کہ مسح راس ایک مسح ہے لہذا اس میں تکرار مسنون نہیں ہوگا کیونکہ یہ منکس ہوتا ہے ہمارے اس قول کی طرف کہ جو مسح نہ ہو اس میں تکرار مسنون ہوگا جیسا کہ غسل وجہ وغیرہ بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول کے کہ مسح راس رکن ہے اس لئے اس میں تکرار مسنون ہوگا کیونکہ یہ منکس نہیں ہوتا ان کے اس قول کی طرف

کہ جو رکن نہ ہو اس میں تکرار مسنون نہیں ہوگا کیونکہ مضمحلہ (کلی کرنا) اور استحقاق (ناک میں پانی ڈالنا) رکن نہیں ہے اور اس کے باوجود ان میں تکرار مسنون ہے پھر مصنف رحمہ اللہ نے دو وجوہ ترجیح میں تعارض کا حکم بیان کرنے کا ارادہ فرمایا چنانچہ فرمایا کہ جب ترجیح کی دو وجوہوں میں تعارض ہو جائے جیسا کہ دو قیاسوں کی اصل میں تعارضی واقع ہوا ہے تو ترجیح فی الذات اولیٰ ہوگی ترجیح فی الحال سے یعنی اس ترجیح سے جو حال میں حاصل ہو کیونکہ حال تو ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اس کے تابع ہے وجود میں اور تابع کا اثر متبوع کے مقابلے میں ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

تشریح ﴿قَوْلُنَا فِي مَسْحِ الرَّأْسِ﴾ کثرت اصول سے ترجیح دینے کی مثال بیان کر رہے ہیں اس سے پہلے مسئلہ سمجھ لیں کہ مسح رأس میں تثلیث مسنون ہے یا نہیں؟ احتاف کے نزدیک تثلیث مسنون نہیں ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تثلیث مسنون ہے، احتاف کی دلیل یہ ہے کہ مسح رأس ایک مسح ہے اور مسح علی الخنین بھی ایک مسح ہے اور مسح علی الجہرہ بھی ایک مسح ہے اور تیمم بھی ایک مسح ہے اور ان میں تینوں میں تثلیث مسنون نہیں ہے، پس اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون نہیں ہوگی، دیکھیے اس قیاس میں وصف مسح کو احتاف نے علت قرار دیا ہے اور اس کی شہادت تین مقیس علیہ دیتے ہیں (۱) مسح علی الخنین (۲) مسح علی الجہرہ (۳) مسح فی التیمم۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مسح رأس وضو کا ایک رکن ہے اور غسل اعضاء بھی وضو کا ایک رکن ہے اور غسل اعضاء میں تثلیث مسنون ہے پس جس طرح غسل اعضاء میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔ دیکھیے! وصف رکبیت جس کو حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے علت قرار دیا ہے اس کی شہادت صرف ایک مقیس علیہ دے رہا ہے یعنی غسل اعضاء پس وصف مسح کی وجہ سے مسح رأس کو دیگر مسحوں پر جو قیاس کیا گیا ہے وہ رائج ہوگا اور وصف رکبیت کی وجہ سے مسح رأس کو غسل اعضاء پر جو قیاس کیا گیا ہے وہ مرجوح ہوگا۔

﴿وَبِالْعَدَمِ عِنْدَ الْعَدَمِ﴾ چوتھی وجہ ترجیح العدم عند العدم ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے اس کو عکس کہتے ہیں اور اگر علت پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اس کو طرد کہتے ہیں پس جس علت میں طرد اور عکس دونوں پائے جائیں وہ رائج ہوگی اس علت سے جس میں طرد تو پایا جائے لیکن عکس نہ پایا جائے۔ لہذا جس قیاس کا وصف طرد بھی ہو اور عکس بھی ہو وہ رائج ہوگا اس قیاس پر جس کا وصف طرد تو ہو لیکن عکس نہ ہو۔

﴿مَثَلُ قَوْلُنَا فِي مَسْحِ الرَّأْسِ﴾ العدم عند العدم سے ترجیح دینے کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ مثلاً مسح رأس کے بارے میں احتاف کہتے ہیں کہ مسح رأس ایک مسح ہے اس لئے اس میں تکرار مسنون نہیں ہوگا۔ پس احتاف نے وصف مسح کو علت قرار دیا ہے۔ دیکھیے اس وصف مسح میں طرد بھی پایا جاتا ہے اور عکس بھی پایا جاتا ہے طرد تو اس طرح پایا جاتا ہے کہ جو چیز بھی مسح ہوگی اس میں تکرار مسنون نہیں ہوگا جیسے مسح علی الخنین مسح ہے اور اس میں تکرار مسنون نہیں ہے اور مسح علی الجہرہ مسح ہے اور اس میں تکرار مسنون نہیں ہے اور تیمم مسح ہے اور اس میں تکرار مسنون نہیں ہے اور اس میں عکس اس طرح پایا جاتا ہے کہ جو چیز مسح نہیں ہوگی اس میں تکرار مسنون ہوگا جیسے غسل وجہ مسح نہیں ہے اور اس میں تکرار مسنون ہے اور غسل یدین مسح نہیں ہے اور اس میں تکرار مسنون ہے اور غسل رجلین مسح نہیں ہے اور اس میں تکرار مسنون ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مسح رأس وضو کا ایک رکن ہے اس لئے اس میں تکرار مسنون ہوگا پس امام شافعی رحمہ اللہ نے وصف رکبیت کو علت قرار دیا ہے۔ دیکھیے! وصف رکبیت میں طرد پایا جاتا ہے لیکن عکس نہیں پایا جاتا۔ طرد تو

اس طرح پایا جاتا ہے کہ جو چیز وضو کا رکن ہے اس میں تکرار مسنون ہے جیسے غسل وجہ اور غسل یدین اور غسل رجلین یہ وضو کے ارکان ہیں اور ان میں تکرار مسنون ہے اور عکس یہ ہے کہ جو چیز وضو کا رکن نہ ہو اس میں تکرار مسنون نہیں ہوگا یہ عکس درست نہیں ہے کیونکہ مضمرہ اور استحقاق وضو کا رکن نہیں ہیں لیکن اس کے باوجود ان میں تکرار مسنون ہے پس احتاف کی علت میں طرد اور عکس دونوں پایے جاتے ہیں اور شوافع کی علت میں طرد تو پایا جاتا ہے لیکن عکس نہیں پایا جاتا لہذا احتاف کی علت کو شوافع کی علت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

﴿ثم اراد ان یبین الخ﴾ سابق میں مصنف رحمہ اللہ نے ترجیح کی چار اقسام بیان کی ہیں جن میں سے ہر ایک مریخ بن سکتی ہے لیکن اگر ان میں سے دو قسموں میں تعارض ہو جائے کہ ایک قیاس میں ایک وجہ ترجیح ہو اور دوسرے قیاس میں دوسری وجہ ترجیح ہو تو اس کا حکم کیا ہے۔ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ اسی کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ جب ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض ہو جائے تو وصف ذاتی (وہ چیز جو من کل وجہ موجود ہو) کی وجہ سے ترجیح دینا افضل اور اولیٰ ہوگا۔ وصف عارضی (وہ چیز جو من وجہ موجود ہو اور من وجہ موجود نہ ہو) کی وجہ سے ترجیح دینے سے۔

﴿لان الحال قائمة﴾ سے اس کی وجہ بیان کی ہے وجہ کا حاصل یہ ہے کہ حال (وصف عارضی) ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وجود میں اس کے تابع ہوتا ہے، لہذا حال (وصف عارضی) قائم بالغیر ہو اور جو چیز قائم بالغیر ہو وہ اپنی ذات کے اعتبار سے معدوم کے حکم میں ہوتی ہے کیونکہ وہ قائم بذاتہ نہیں ہوتی پس وصف عارضی من وجہ موجود ہوگا اور من وجہ موجود نہیں ہوگا اور ذات من کل وجہ موجود ہوتی ہے لہذا وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا اولیٰ ہوگا اور جب ایک دلیل وصف ذاتی کی وجہ سے راجح ہوگئی تو پھر دوسری دلیل کو وصف عارضی کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جاسکتی کیونکہ اگر ایسا کیا جائے تو یہ تابع سے اصل کو باطل کرنا ہوگا حالانکہ تابع اصل کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور متبوع کے مقابلے میں تابع کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔

فَيَنْقُطُ حَتَّى الْمَالِكِ بِالطَّبِخِ وَالشَّيْءِ تَفْرِيقُهُ عَلَى الْقَاعِدَةِ الْمَذْكُورَةِ وَذَلِكَ بِأَنَّهُ إِذَا غَضِبَ رَجُلٌ هَآءَ رَجُلٌ ثُمَّ ذَهَبَ وَطَبَخَهَا وَهَآءَا فَإِنَّهُ يَنْقُطُ عِنْدَنَا حَتَّى الْمَالِكِ عَنِ الشَّيْءِ وَيَضْمَنُ قِيَمَتَهَا لِلْمَالِكِ لِأَنَّهُ تَعَارَضَ هَهُنَا ضَرْبًا تَرْجِيحٍ فَإِنَّهُ إِنْ نُظِرَ إِلَى أَنَّ أَصْلَ الشَّيْءِ كَانَ لِلْمَالِكِ يَنْبَغِي أَنْ يَأْخُذَهَا الْمَالِكُ وَيَضْمَنَهُ النَّقْصَانُ وَإِنْ نُظِرَ إِلَى أَنَّ الطَّبِخَ وَالشَّيْءَ كَانَا مِنَ الْغَاصِبِ يَنْبَغِي أَنْ يَأْخُذَهَا الْغَاصِبُ وَيَضْمَنُ الْقِيَمَةَ وَلَكِنْ رِعَايَةُ هَذَا الْجَائِبِ أَقْوَى مِنْ رِعَايَةِ الْمَالِكِ لِأَنَّ الصَّنْعَةَ قَائِمَةٌ بِذَاتِهَا مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَالْعَيْنُ هَالِكَةٌ مِنْ وَجْهِ فَحَقُّ الْمَالِكِ فِي الْعَيْنِ قَائِمٌ مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ وَحَقُّ الْغَاصِبِ فِي الصَّنْعَةِ قَائِمٌ مِنْ كُلِّ وَجْهِ فَكَانَ الصَّنْعَةُ بِمَنْزِلَةِ الدَّائِي وَالْعَيْنُ بِمَنْزِلَةِ الْوَصْفِ وَإِنْ كَانَ الْأَمْرُ فِي ظَاهِرِ الْحَالِ بِالْعَكْسِ إِذْ كَانَتْ الشَّيْءُ أَصْلًا وَالصَّنْعَةُ وَصْفًا عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ وَأَهْلُ الْإِسْلَامِ إِلَى الْمَصِيفِ رحمہ اللہ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ صَاحِبُ الْأَصْلِ وَهُوَ الْمَالِكُ أَحَقُّ لِأَنَّ الصَّنْعَةَ قَائِمَةٌ بِالصَّنُوعِ تَابِعَةٌ لَهُ فَجَرَى الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ عَلَى ظَاهِرِهِ وَجَرَيْنَا عَلَى الْبَقِيَّةِ۔

﴿لہذا مالک کا حق (بکری سے) منقطع ہو جائے گا پکانے یا بھون لینے سے﴾ یہ تفریح ہے مذکورہ قاعدہ پر اور اس کی

وضاحت یہ ہے کہ جب ایک شخص دوسرے کی بکری غصب کر لے پھر اسے ذبح کر کے پکا لے یا بھون لے تو ہمارے نزدیک مالک کا حق اس بکری سے منقطع ہو جائے گا اور غاصب مالک کے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ یہاں ترجیح کی دو وجوہوں میں تعارض ہو گیا ہے اس لیے کہ اگر اس بات کی طرف دیکھا جائے کہ اصل بکری مالک کی تھی تو مناسب ہے کہ وہ بھی ہوئی بکری غاصب سے لے لے اور غاصب سے نقصان کا ضمان لے۔ اور اگر اس بات کی طرف دیکھا جائے کہ پکانا اور بھونا غاصب کی طرف سے ہے تو مناسب ہے کہ غاصب اس پکائی ہوئی بکری کو رکھ لے اور (مالک کے لیے بکری کی) قیمت کا ضامن بن جائے لیکن مالک (کے حق) کی رعایت کے مقابلے میں اس جانب (غاصب کے حق) کی رعایت کرنا زیادہ قوی ہے ﴿کیونکہ غاصب کا اضافی عمل ہر لحاظ سے بذاتہ قائم ہے اور عین (بکری) بعض وجہ سے ہلاک ہو چکی ہے﴾ پس عین (بکری) میں مالک کا حق من وجہ ثابت ہے اور من وجہ ثابت نہیں ہے اور اضافی عمل میں غاصب کا حق من کل وجہ ثابت ہے پس اضافی عمل بمنزلہ ذات کے ہوگا اور عین بمنزلہ وصف کے ہوگی اگرچہ ظاہر حال میں معاملہ برعکس ہے کہ بکری اصل تھی اور اضافی عمل وصف ہے، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ اس کی طرف گئے ہیں اور ماتن رحمہ اللہ نے اسی کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے ﴿اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحب اصل یعنی مالک زیادہ حقدار ہے کیونکہ اضافی عمل مصنوع (بکری) کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے﴾ پس امام شافعی رحمہ اللہ ظاہر پر چلتے ہیں اور ہم احناف اس کی طرف گئے ہیں اور مسئلہ کی بارگاہی پر چلتے ہیں۔

تشریح: ﴿فینقطع حق المالك﴾ مذکورہ اصول کہ جب ترجیح کی دو وجوہوں میں تعارض ہو جائے تو وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا وصف عارضی کی وجہ سے ترجیح دینے کے مقابلہ میں افضل اور اولیٰ ہوگا) پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کی بکری غصب کر لی پھر اس کو ذبح کر کے پکا لیا (یعنی شور بے والا سالن بنایا) یا بھون لیا (یعنی بغیر شور بے والا سالن بنایا) تو ہمارے نزدیک مالک کا حق بکری سے منقطع ہو جائے گا اور اس کی قیمت کی طرف منتقل ہوگا۔ یعنی غاصب مالک کے لئے اس بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ یہاں ترجیح کی دو وجوہوں میں تعارض ہو گیا ہے اگر یہ بات دیکھی جائے کہ اصل بکری مالک کی تھی تو پھر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ہوئی یا پکی ہوئی بکری لے لے اور غاصب سے نقصان کا ضمان لے لے اور اگر غاصب کے پکانے یا بھوننے کو دیکھا جائے کہ اس نے بکری میں ایک قیمتی اضافہ کیا ہے تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غاصب ہی اس پکی ہوئی یا بھی ہوئی بکری کو رکھ لے اور مالک کو بکری کی قیمت ادا کر دے لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مالک کے حق کی رعایت کرنے کے مقابلے میں غاصب کے حق کی رعایت کرنا زیادہ رائج اور اولیٰ ہے کیونکہ غاصب کا قیمتی عمل من کل وجہ بذاتہ موجود ہے اس لئے کہ وہ جس صفت پر پیدا ہوا تھا بغیر کسی تبدیلی کے اس پر باقی ہے اور مالک کا حق (بکری) من وجہ ہلاک ہو چکا ہے کیونکہ مالک کا حق عین بکری میں تھا اور عین بکری صورۃً و معنیً من وجہ ہلاک ہو چکی ہے صورۃً تو ظاہر ہے اور معنیً اس لئے کہ پکانے اور بھوننے سے پہلے بکری کے گوشت سے مختلف اشیاء بنائی جاسکتی تھیں لیکن اب وہ اس کے لئے متعین ہو گیا ہے جو بن چکا ہے تو مالک کا حق عین بکری میں من وجہ ثابت ہے اور من وجہ ثابت نہیں ہے اور قیمتی عمل میں غاصب کا حق من کل وجہ ثابت ہے اس نقطہ نظر سے غاصب کا قیمتی عمل وصف ذاتی کے درجے میں ہے اور عین (بکری) وصف عارضی کے درجے میں ہے اور وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا چونکہ اولیٰ ہے اس لئے ہم نے وصف ذاتی (قیمتی عمل) کی وجہ سے غاصب کے حق کو ترجیح دی اور کہا کہ مالک کا حق بکری سے منقطع ہو جائے گا اگرچہ ظاہر معاملہ اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے کہ بکری ہی اصل اور وصف ذاتی ہے اور غاصب کا قیمتی عمل وصف عارضی ہے جیسا کہ اس

کی طرف امام شافعیؒ کے ہیں چنانچہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ صاحب اصل (مالک) زیادہ حق دار ہے یعنی مالک اس کی ہو ہوئی یا ہمیں ہوئی بکری کو لے لے گا کیونکہ عاصب کا قیمتی عمل مصنوع (بکری) کے ساتھ قائم اور اس کے تابع ہے۔ پس بکری وصف ذاتی ہے اور عاصب کا قیمتی عمل وصف ماضی ہے اور وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا چونکہ اولیٰ ہوتا ہے اس لئے مالک کو ترجیح دی جائے گی کہ وہ بکری ہوئی یا ہمیں ہوئی بکری لے لے اور عاصب سے نقصان کا ضمان لے لے۔ شارع فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے وصف ذاتی اور وصف ماضی کے سلسلے میں ظاہر پر عمل کیا ہے اور احناف نے مسئلہ کی بار کی پر عمل کیا ہے۔

وَلَمَّا فَرَعْنَا عَنْ بَيَانِ التَّرْجِيحَاتِ الصَّحِيحَةِ هَرَعْنَا فِي الْقَاسِدَةِ فَقَالَ وَالتَّرْجِيحُ بِغَلْبَةِ الْأَهْلِيَّةِ وَبِالْعُمُومِ وَقِلَّةِ الْأَوْصَافِ قَاسِدًا عِنْدَنَا وَقَدْ ذَهَبَ إِلَى صِحَّةِ كُلِّ مَنِهَا الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَوْلُ غَلْبَةِ الْأَهْلِيَّةِ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ إِنَّ الْأَخَرَ يُشَبِّهُ الْوَالِدَ وَالْوَلَدَ مِنْ حَيْثُ التَّحْرِيمِيَّةُ فَقَطُّ وَيُشَبِّهُ ابْنَ الْعَمِّ مِنْ وَجْهِ كَثِيرَةٍ وَهِيَ جَوَازُ إِعْطَاءِ الزَّكَاةِ كُلِّ مِنْهُمَا لِلْآخِرِ وَحَلِّ نِكَاحِ حَلِيلَةٍ كُلِّ مِنْهُمَا لِلْآخِرِ وَقَبُولُ شَهَادَةِ كُلِّ مِنْهُمَا لِلْآخِرِ فَيَكُونُ الْخَاتَمُ بَابِ الْعَمِّ أَوْلَى فَلَا يُعْتَقَى عَلَى الْآخِرِ إِذَا مَلَكَهُ وَعِنْدَنَا هُوَ بِسَبِيلِهِ تَرْجِيحُ أَحَدِ الْقِيَاسَيْنِ بِقِيَاسٍ آخَرَ وَقَدْ عَرُوتُ بَطْلَانَهُ وَمِثَالُ الْعُمُومِ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ إِنَّ وَصْفَ الطَّعْمِ فِي حُرْمَةِ الزِّيْوَا أَوْلَى مِنَ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ الْقَلِيلَ وَهُوَ الْحَفْنَةُ وَالْكَثِيرَ وَهُوَ الْكَيْلُ وَالتَّحْلِيلُ بِالْكَيْلِ لَا يَتَأَوَّلُ إِلَّا الْكَثِيرَ وَهَذَا بَاطِلٌ عِنْدَنَا لِأَنَّهُ لَمَّا جَازَ عِنْدَهُ التَّحْلِيلُ بِالْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ فَلَا رُجْحَانَ لِلْعُمُومِ عَلَى الْغُصُوصِ وَلِإِنَّ الْوَصْفَ بِسَبِيلَةِ النَّصِّ وَفِي النَّصِّ الْخَاصُّ رَاجِعٌ عِنْدَهُ عَلَى الْعَامِّ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ هَهُنَا أَيْضًا كَذَلِكَ وَمِثَالُ قِلَّةِ الْأَوْصَافِ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ إِنَّ الطَّعْمَ وَحْدَهُ أَوْ التَّمْيِيزَ وَحْدَهُمَا قَلِيلٌ فَيُفَضَّلُ عَلَى الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ الَّذِي قُلْتُمْ بِهِ مُجْتَبَعَةٌ وَهَذَا بَاطِلٌ عِنْدَنَا لِأَنَّ التَّرْجِيحَ لِلتَّأْيِيدِ دُونَ الْقِلَّةِ وَالْكَثَرَةِ قَرَبَ عِلَّةِ ذَاتِ جُزْأَيْنِ أَقْوَى فِي التَّأْيِيدِ مِنْ عِلَّةِ ذَاتِ جُزْءٍ وَاحِدٍ

ترجمہ: اور جب مصنفؒ ترجیحات صحیحہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ترجیحات قاسدہ کو شروع کر دیا چنانچہ فرمایا ﴿ترجیح بغلبۃ الاہل﴾ ترجمہ بالعموم اور ترجیح بقلة الاوصاف ہمارے نزدیک قاسدہ ہے اور امام شافعیؒ ان میں سے ہر ایک کے صحیح ہونے کی طرف گئے ہیں، پس غلبۃ الاہل کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ بھائی والد اور ولد کے ساتھ محض حریمت کے لحاظ سے مشابہ ہے اور چچا زاد بھائی کے ساتھ متحد وجوہ سے مشابہ ہے اور وہ یہ ہیں ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینے کا جواز، ان میں سے ہر ایک کی بیوی کے ساتھ دوسرے کے لیے نکاح کا حلال ہونا اور ان میں سے ہر ایک کی گواہی کا دوسرے کے حق میں مقبول ہونا لہذا بھائی کو چچا زاد بھائی کے ساتھ لاحق کرنا اولیٰ اور رائج ہوگا۔ پس جب بھائی اپنے حقیقی بھائی کا مالک ہو جائے تو وہ اس پر آزاد نہیں ہوگا اور ہمارے نزدیک غلبۃ الاہل سے ترجیح دینا دو قیاسوں میں سے ایک کو دوسرے پر تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح دینے کی طرح ہے اور اس کا باطل ہونا تو جان چکا ہے۔ اور عموم وصف کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ حرمت ربوہ میں وصف طعم (قابل غذا ہونا) قدریح انہیں کے مقابلہ میں رائج ہے کیونکہ وصف طعم یہ قلیل کو بھی شامل ہے اور وہ ایک مٹھی ہے اور کثیر کو بھی شامل ہے یعنی کیل کی مقدار کو اور کیل کو علت

قرار دینا صرف کثیر کو شامل ہے۔ یہ وجہ ترجیح ہمارے نزدیک باطل ہے کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نص کی تطیل علت قاصدہ کے ساتھ جائز ہے تو پھر خصوص پر عموم کو ترجیح نہیں ہوگی اور اس لئے کہ علت نص کے درجہ میں ہوتی ہے اور نص میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نص خاص نص عام پر رائج ہوتی ہے لہذا مناسب ہے کہ یہاں بھی اسی طرح ہو اور قلت اوصاف کی مثال شواہخ کا یہ قول ہے کہ صرف طعم اور صرف شمیت قلیل ہے۔ اس بناء پر اس کو ترجیح ہوگی قدر وجہ کے مجموعہ پر جس کے تم قائل ہو لیکن ہمارے نزدیک اس کو وجہ ترجیح قرار دینا باطل ہے کیونکہ ترجیح تو تاثیر کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ قلت اور کثرت کی وجہ سے، پس بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ دو چیزوں والی علت تاثیر میں اقوی ہوتی ہے ایک جزو والی علت کی بنسبت۔

تشریح: ﴿و لما فرغ عن بیان الترجیحات الصحیحہ﴾ صحیح وجہ ترجیح بیان کرنے کے بعد اب مصنف رحمہ اللہ فاسد وجہ ترجیح کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے تین فاسد وجہ ترجیح بیان کی ہیں: (۱) ترجیح بغلبۃ الاشباہ (۲) ترجیح بالعموم (۳) ترجیح بقلۃ الاوصاف۔ ترجیح بغلبۃ الاشباہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک فرع کے دو مقیس علیہ ہوں ایک مقیس علیہ سے اس کو ایک وجہ سے مشابہت حاصل ہو اور دوسرے مقیس علیہ سے اس کو دو وجہوں یا کئی وجہ سے مشابہت حاصل ہو تو جس مقیس علیہ کے ساتھ اس فرع کو دو وجہوں یا کئی وجہ سے مشابہت حاصل ہو اس کو ترجیح دی جائے گی اور فرع کو اسی پر قیاس کیا جائے گا اس طرح ترجیح دینا امام شافعی رحمہ اللہ اور اکثر شوافع رحمہم اللہ کے ہاں درست ہے: ﴿فمما شال غلبۃ الاشباہ قول الشافعیۃ الخ﴾ سے ترجیح بغلبۃ الاشباہ کی مثال پیش کر رہے ہیں مثال کی تشریح سے پہلے مسئلہ۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنے چچا زاد بھائی کا مالک ہو جائے تو وہ اس پر آزاد نہیں ہوتا اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے والد (باپ) یا والد (بچہ) کا مالک ہو جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے حقیقی بھائی کا مالک ہو جائے تو وہ اس پر آزاد ہوگا یا نہیں؟ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا اور احناف کے ہاں آزاد ہو جائے گا۔ احناف کہتے ہیں کہ جب مالک اور مملوک کے درمیان محرمیت کا رشتہ پایا جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب مالک اور مملوک کے درمیان ولادت کا رشتہ پایا جائے تو وہ آزاد ہوگا ورنہ نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ترجیح بغلبۃ الاشباہ ہے کہ حقیقی بھائی کو والد اور ولد کے ساتھ مشابہت بھی حاصل ہے اور چچا زاد بھائی کے ساتھ مشابہت بھی حاصل ہے لیکن حقیقی بھائی کو والد اور ولد کے ساتھ مشابہت صرف محرمیت کی قرابت کے لحاظ سے حاصل ہے کہ جس طرح آدمی کا والد اور ولد اس کے لیے محرم ہوتا ہے اسی طرح حقیقی بھائی بھی اس کے لیے محرم ہوتا ہے اور حقیقی بھائی کو چچا زاد بھائی کے ساتھ کئی وجہ سے مشابہت حاصل ہے۔

(۱) جس طرح آدمی کے لیے اپنے چچا زاد بھائی کو زکوٰۃ دینا جائز ہے اسی طرح اپنے حقیقی بھائی کو بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

(۲) جس طرح اگر کسی آدمی کا چچا زاد بھائی اپنی بیوی کو طلاق دے اور اس سے علیحدہ ہو جائے تو اس آدمی کے لئے اس سے نکاح کرنا جائز ہے اسی طرح اگر کسی آدمی کا حقیقی بھائی جب اپنی بیوی کو طلاق دیدے اور اس سے علیحدہ ہو جائے تو اس آدمی کے لئے اس کی بیوی سے نکاح کرنا بھی جائز ہے۔

(۳) جس طرح چچا زاد بھائی کے حق میں آدمی کی شہادت مقبول ہوتی ہے اسی طرح حقیقی بھائی کے حق میں بھی آدمی کی شہادت مقبول ہوتی ہے۔ ان وجوہ مشابہت کی وجہ سے حقیقی بھائی کو چچا زاد بھائی کے ساتھ لاحق کرنا اور اس پر قیاس کرنا اولیٰ ہوگا والد اور ولد پر

قیاس کرنے سے، لہذا حقیقی بھائی کو چچا زاد پر قیاس کیا جائے گا کہ جس طرح کوئی آدمی اپنے چچا زاد بھائی کا مالک ہو جائے تو وہ بالاقطع اس پر آزاد نہیں ہوتا اسی طرح جب کوئی آدمی اپنے حقیقی بھائی کا مالک ہو جائے تو وہ بھی اس پر آزاد نہیں ہوگا۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک غلبہ اشباہ کے ساتھ ترجیح دینا ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح دینے کے حکم میں ہے جو کثرۃ اولیٰ سے ترجیح دینا ہے اور اس کا باطل ہونا اور پر معلوم ہو چکا ہے۔

﴿وہ بالعموم﴾ فاسد وجوہ ترجیح میں سے دوسری وجہ ترجیح بالعموم ہے ترجیح بالعموم کا مطلب یہ ہے کہ وصف عام کو اس کے عموم کی وجہ سے وصف خاص پر ترجیح دینا اس طرح ترجیح دینا امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں درست ہے۔

﴿وہ مثال العموم الخ﴾ سے ترجیح بالعموم کی مثال بیان کر رہے ہیں شوافع کہتے ہیں کہ وصف طعم کو حرمت ربوا کی علت قرار دینا رائج ہے قدر مع الجہتس کو حرمت ربوا کی علت قرار دینے کے مقابلے میں کیونکہ وصف طعم عام ہے قلیل ﴿ایک دو مٹھی جوکیل کے تحت داخل نہ ہو﴾ اس کو بھی شامل ہے اور کثیر ﴿جوکیل کے تحت داخل ہو﴾ اس کو بھی شامل ہے اور وصف قدر مع الجہتس خاص ہے قلیل کو شامل نہیں ہے صرف کثیر کو شامل ہے کثیر میں پایا جاتا ہے لہذا وصف طعم کو وصف قدر مع الجہتس پر ترجیح حاصل ہوگی۔

﴿وہذا باطل عندنا﴾: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ وجہ ترجیح ہمارے نزدیک بالکل باطل ہے کیونکہ ترجیح بالعموم تعدیہ کے زائد ہونے کا نام ہے ﴿کہ جو وصف عام ہے اس کا تعدیہ زیادہ ہے اور وصف خاص کا تعدیہ کم ہے﴾ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں تو تعلیل سے تعدیہ مقصود ہی نہیں ہے چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں علت قاصرہ ﴿وہ علت جو کسی فرع میں نہ پائی جاتی ہو﴾ کو نفس کی علت قرار دینا درست ہے پس جب امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں تعلیل میں تعدیہ کا پایا جانا اور نہ پایا جانا برابر ہے تو پھر وصف عام کو اس کے عموم کی وجہ سے جو تعدیہ کے زیادہ ہونے کا نام ہے ترجیح دینا کیسے درست ہوگا؟

ترجیح بالعموم کے باطل ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ علت نفس کے درجہ میں ہوتی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نفس خاص رائج ہوتی ہے نفس عام پر کیونکہ ان کے نزدیک خاص قطعی ہے اور عام ظنی ہے تو پھر علت کے بارے میں بھی اسی طرح ہونا چاہئے کہ وصف عام پر وصف خاص کو ترجیح ہو اور وصف خاص وہ ہے جو احتاف نے بیان کیا یعنی قدر مع الجہتس اور وصف عام وہ ہے جو امام شافعی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے یعنی طعم، لہذا احتاف کے بیان کردہ وصف کو ترجیح حاصل ہوگی امام شافعی رحمہ اللہ کے بیان کردہ وصف پر۔

﴿وقلة الاوصاف﴾ ترجیحات قاسدہ میں سے تیسری وجہ ترجیح ترجیح بقلۃ الاوصاف ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک علت کے اجزاء زیادہ ہوں اور دوسری علت کے اجزاء کم ہوں تو جس علت کے اجزاء کم ہوں اس کو ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ اس کو یاد رکھنا آسان ہے اس طرح ترجیح دینا امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں درست ہے۔

﴿وہ مثال قلة الاوصاف الخ﴾: ”ترجیح قلة الاوصاف“ کی مثال بیان کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں کہ بعض اشیاء ﴿گندم، نمک اور کھجور﴾ میں صرف طعم کو علت قرار دینا اور بعض اشیاء ﴿سونا، چاندی﴾ میں صرف شمیت کو علت قرار دینا اس میں کثرت اوصاف ہے کیونکہ یہ علت بسیط ہے۔ اور قدر مع الجہتس کے مجموعے میں کثرت اوصاف ہے کیونکہ یہ علت دو جزوں سے مرکب ہے اس بناء پر طعم اور شمیت کو حرمت ربوا کی علت قرار دینا رائج ہوگا قدر مع الجہتس کو علت قرار دینے کے مقابلہ میں۔

﴿وہذا باطل عندنا﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلت اوصاف کو وجہ ترجیح قرار دینا ہمارے نزدیک باطل ہے کیونکہ ترجیح تو تواتر تاثیر کے لحاظ سے ہوتی ہے اور قلت اوصاف اور کثرت اوصاف کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ علت

جو دو چیزوں سے مرکب ہو اس کی تاثیر قوی ہوتی ہے بہت اس علت کے جو بسیط ہو یعنی اس کا ایک ہی جز ہو جیسے علت قدر مع انہیں کی تاثیر طعم اور شہیت سے اقویٰ ہے جیسا کہ بارہا گذر چکا ہے۔

وَإِذَا ثَبَتَ دَفْعُ الْعِلَلِ بِمَا ذَكَرْنَا هَذَا مُشْرُوعٌ بِحُثِّ فِي إِنْتِقَالِ الْمُعْلَلِ إِلَى كَلَامٍ آخَرَ بَعْدَ الْوَأَمِّ أَيْ إِذَا ثَبَتَ دَفْعُ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ وَالْمَوْثِقَةِ بِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْإِعْتِرَاضَاتِ أَوْ دَفْعُ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَقَدْ عَلَى مَا يُفْهَمُ مِنْ كَلَامِ الْبَعْضِ كَانَتْ غَايَتُهُ أَنْ يُلْجَى إِلَى الْإِنْتِقَالِ أَيْ غَايَةُ الْمُعْلَلِ أَنْ يُضْطَرَّ إِلَى الْإِنْتِقَالِ وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يُنْتَقَلَ مِنْ عِلَّةٍ إِلَى عِلَّةٍ أُخْرَى لِأَثْبَاتِ الْأَوَّلَى كَمَا إِذَا عَلَّلَ فِي الصَّبِيِّ الْمَوْدِعَ مَا لَا أَنَّهُ إِذَا اسْتَهْلَكَ الْوَدِيعَةَ لَا يَضْمَنُ لِأَنَّهُ مُسَلِّطٌ عَلَى الْإِسْتِهْلَاكِ مِنْ جَانِبِ الْمَوْدِعِ فَإِنْ قَالَ السَّائِلُ لَا تُسَلِّمُ أَنَّهُ مُسَلِّطٌ عَلَى الْإِسْتِهْلَاكِ بَلْ عَلَى الْحِفْظِ يُنْتَقَلُ الْمُعْلَلُ إِلَى عِلَّةٍ أُخْرَى يُثَبِّتُ بِهَا الْعِلَّةَ الْأَوَّلَى أَعْنَى التَّسْلِيْطِ عَلَى الْإِسْتِهْلَاكِ الْبَتَّةَ۔

ترجمہ: ﴿جب مذکورہ اعتراضات کے ذریعے علل کو دفع کرنا ثابت ہو جائے﴾ یہاں سے معلل پر الزام قائم ہو جانے کے بعد دوسرے کلام کی طرف معلل کے منتقل ہونے کی بحث شروع ہو رہی ہے یعنی ہمارے ذکر کردہ اعتراضات سے جب علت طردیہ یا علت مؤثرہ کا دفع کرنا ثابت ہو جائے یا صرف علت طردیہ کا دفع کرنا ثابت ہو جائے جیسے کہ بعض اصولیوں کے کلام سے سمجھا جاتا ہے ﴿تو معلل آخر کار انتقال کلام کی طرف مجبور ہو جائے گا﴾ یعنی معلل آخر کار انتقال کلام کی طرف مجبور ہو جائے گا اور انتقال چار قسم پر ہے۔ ﴿اس لیے کہ یا تو معلل ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہوگا پہلی علت کو ثابت کرنے کے لیے﴾ جیسا کہ اس نابالغ بچہ کے بارے میں جس کے پاس مال امانت رکھا گیا ہو مسئلہ اس طرح استدلال کرے کہ بچہ جب مال امانت ہلاک کر دے تو وہ ضامن نہیں ہوگا کیونکہ وہ امانت رکھنے والے کی طرف سے ہلاک کرنے پر مسلط کیا گیا ہے، پس اگر معترض کہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ بچہ مال ہلاک کرنے پر مسلط کیا گیا ہے بلکہ اس کو تو حفاظت مال کا ذمہ دار بنایا گیا ہے تو معلل دوسری ایسی علت کی طرف منتقل ہو جائے گا جس سے پہلی علت (تسلط علی الاستهلاك) کو حتمی طور پر ثابت کرے گا۔

تشریح: ﴿وإذا ثبت﴾ مناظرہ میں معترض مسئلہ پر جب دلیل الزامی قائم کر لے تو اس کے بعد مسئلہ کلام کے دوسرے عنوان کی طرف منتقل ہوتا ہے یہاں سے اس انتقال کی بحث کو شروع کر رہے ہیں۔ چنانچہ مصنف **یضاح** نے فرمایا کہ جب معترض علت طردیہ اور علت مؤثرہ دونوں کو یا صرف علت طردیہ کو مذکورہ اعتراضات ﴿القول بموجب العلة اور ممانعت وغیرہ﴾ کے ذریعے دفع کر دے تو مسئلہ کو ہلاک خرا انتقال کلام سے کام لینا پڑتا ہے یعنی مسئلہ اپنے مطلوب کو ثابت کرنے کے لئے ہلاک خرد دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے اور اس انتقال کی چار صورتیں ہیں۔

﴿لأنه إما ان التقل العن﴾ انتقال کی پہلی صورت یہ ہے کہ وہ ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہوتا کہ وہ اس کے ذریعے پہلی علت کو ثابت کرے۔

﴿كما اذا علل في الصبي العن﴾ انتقال کی پہلی صورت کی مثال پیش کر رہے ہیں۔ مثال کی تشریح سے پہلے مسئلہ سمجھ لیں کہ اگر نابالغ بچہ کے پاس کسی آدمی نے کوئی مال امانت اور ودیعت رکھا اور اس نے خود اس کو ہلاک کر دیا یا ضائع کر دیا تو اس بچہ پر اس مال کا

ضمان واجب ہوگا یا نہیں؟ احتاف کے نزدیک واجب نہیں ہوگا۔ اس پر مستدل (احتاف) نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ بچہ تو مودع
﴿ امانت رکھنے والا ﴾ کی طرف سے اس مال کو ہلاک کرنے میں اجازت یافتہ ہے اس لئے اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا اس دلیل پر
معارض نے یہ نقض وارد کیا کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ بچہ مودع کی طرف سے مال کو ہلاک کرنے میں اجازت یافتہ تھا بلکہ اس
کو تو مال کی حفاظت کا ذمہ دار بنایا گیا تھا کیونکہ امانت رکھنا حفاظت کے لئے ہوتا ہے اس نقض کی وجہ سے مستدل دوسری علت کی طرف
مائل ہو جائے گا۔ جس سے پہلی علت ﴿ یعنی بچہ مال رکھنے والے کی طرف سے اس مال کو ہلاک کرنے میں اجازت یافتہ ہے ﴾ کو
ثابت کرے گا مثلاً یوں کہے کہ بچہ ناقص العقل اور غیر مکلف ہے اس میں حفاظت مال کی صلاحیت ہی نہیں ہے اور مودع کو یہ بات معلوم
تھی مگر اس کے باوجود اس نے بچے کے پاس اپنا مال امانت رکھا تو معلوم ہونے کے باوجود بچے کے پاس اپنا مال رکھنا بچے مال کو
بربادی کے حوالے کرنا ہے اس علت سے پہلی علت ثابت ہوگئی کہ بچہ مال رکھنے والے کی طرف سے ہلاک کرنے میں اجازت یافتہ ہے
اس لئے اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

أَوْ يَنْتَقِلَ مِنْ حُكْمٍ إِلَى حُكْمٍ آخَرَ بِالْعِلَّةِ الْأُولَى كَمَا إِذَا عَلَّلَ عَلَى جَوَائِزِ اِغْتِيَابِ الْمَكَاتِبِ الَّذِي لَمْ
يُؤَدِّ هَيئَةً مِنْ بَدَلِ الْكِتَابَةِ عَنِ الْكُفَّارَةِ بِأَنَّ الْكِتَابَةَ عَقْدٌ مُعَاوَضَةٌ يَحْتَمِلُ الْقَسْرَ بِالْإِقَالَةِ أَوْ بِعُجْزِ
الْمَكَاتِبِ عَنِ الْإِدَاءِ فَلَا يَمْتَنِعُ الصَّرْفُ إِلَى الْكُفَّارَةِ فَإِنْ قَالَ الْغَضَمُ أَنَا قَائِلٌ أَيْضًا بِمُوجِبِهِ إِذْ عِنْدِي
عَقْدُ الْكِتَابَةِ لَا يَمْتَنِعُ الصَّرْفُ إِلَى الْكُفَّارَةِ وَإِنَّمَا الْمَانِعُ هُوَ نُقْصَانُ تَمَكُّنٍ فِي الرِّقِّ بِسَبَبِ هَذَا الْعَقْدِ إِذْ
الْعِتْقُ مُسْتَحَقٌّ لِلْعَبْدِ بِسَبَبِ الْكِتَابَةِ فَيَحْتَمِلُ الْمَعْلِلُ مِنْ حُكْمٍ إِلَى حُكْمٍ آخَرَ بِالْعِلَّةِ الْمَذْكُورَةِ
وَيَقُولُ هَذَا الْعَقْدُ لَا يُوجِبُ نُقْصَانًا مَانِعًا مِنَ الرِّقِّ إِذْ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَا جَازَ قَسْرُهُ لِأَنَّ نُقْصَانَهُ إِنَّمَا
يَكْبُتُ بِثَبُوتِ الْحُرِّيَّةِ مِنْ وَجْهِهِ وَ الْحُرِّيَّةُ مِنْ وَجْهِهِ لَا تَحْتَمِلُ الْقَسْرَ فَقَدْ أَثَبَتَ الْمَعْلِلُ بِالْعِلَّةِ الْأُولَى
أَعْنَى إِحْتِمَالِ الْكِتَابَةِ لِقَسْرِ الْحُكْمِ الْآخِرِ وَهُوَ عَدَمُ إِيْجَابِ نُقْصَانِ مَانِعٍ مِنَ الرِّقِّ -

توضیح: ﴿ یا معلل ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہوگا پہلی علت کے ساتھ ﴾ مثلاً ایسا عقد مکاتب کہ جس نے کچھ بھی
بدل کتابت ادا نہ کیا ہو اس کو کفارہ میں آزاد کرنے کے جائز ہونے پر مستدل نے یہ استدلال کیا کہ کتابت ایسا عقد معاوضہ ہے جہاں مال
سے یا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے سے منع ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا عقد کتابت کفارہ کی طرف صرف کرنے سے مانع
نہیں ہوگا پس اگر غصم یہ کہے کہ میں بھی اس علت کے مقتضی کا قائل ہوں کہ میرے نزدیک عقد کتابت کفارہ کی طرف صرف کرنے
سے مانع نہیں ہے، مانع تو وہ نقصان ہے جو اس عقد کتابت کی وجہ سے غلامی میں پیدا ہو گیا ہے کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے آزادی غلام
کا حق بن گئی ہے۔ تو اس وقت معلل ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہوگا پہلی علت کے ساتھ۔ اور کہے گا کہ یہ عقد کتابت غلامی
میں ایسے نقصان کو ثابت نہیں کرتا ہے جو (کفارہ میں غلام کو آزاد کرنے سے) مانع ہو کیونکہ اگر عقد کتابت اس طرح ہوتا تو عقد کتابت کو
منع کرنا جائز نہ ہوتا اس لئے کہ رقیق میں نقصان حریت من وجہ کے ثابت ہونے سے ثابت ہوتا ہے اور حریت کسی لحاظ سے بھی منع کا
احتمال نہیں رکھتی ہے پس معلل نے پہلی علت "یعنی عقد کتابت منع کا احتمال رکھتا ہے" سے دوسرے حکم کو ثابت کر دیا اور وہ رقیق میں
ایسے نقصان کو ثابت نہ کرنا ہے جو کفارہ میں غلام کو آزاد کرنے سے مانع ہو۔

تشریح: ﴿او ینتقل من حکم الی حکم اخر بالعلۃ الاولیٰ الخ﴾ انتقال کی دوسری قسم یہ ہے کہ مسئلہ ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو جائے اور علت وہی رہے جو پہلے بیان کی تھی۔ بشرطیکہ دوسرے حکم کو پہلے حکم کے ثابت کرنے میں دخل ہو جیسے کسی خفی نے کہا کہ بیس تراویح پورا رمضان سنت ہے اور دلیل میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول پیش کیا اس پر غیر مقلد معترض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ قول صحابی رضی اللہ عنہ حجت نہیں ہے، اس اعتراض کی وجہ سے مسئلہ (خفی) دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو گیا یعنی اس بات کو ثابت کرنا شروع کر دیا کہ قول صحابی رضی اللہ عنہ حجت ہے اور اس دوسرے حکم کو پہلے حکم (بیس تراویح پورا رمضان سنت ہیں) کے ثابت کرنے میں دخل ہے اور مصنف رضی اللہ عنہ نے اس کی یہ مثال بیان کی کہ وہ عبد مکاتب جس نے کچھ بھی بدل کتابت ادا نہ کیا ہو احناف کے نزدیک کفارہ میں اس کو آزاد کرنا جائز ہے اس پر مسئلہ (احناف) نے یہ دلیل بیان کی کہ عقد کتابت ایک ایسا عقد معاوضہ ہے جو اقالہ (یعنی مولیٰ اور غلام دونوں باہمی رضامندی سے عقد کتابت کو فسخ کر دیں) سے یا بدل کتابت کی ادائیگی سے غلام کے عاجز آ جانے پر فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور جب عقد کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے تو پھر یہ کفارہ میں عبد مکاتب کو آزاد کرنے سے مانع نہیں ہوگا بلکہ عبد مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز ہوگا اور اس سے عقد کتابت فسخ ہو جائے گا اور غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا۔ اس پر معترض نے القول بموجب العلة کے ساتھ یہ اعتراض کیا کہ ہم بھی اس علت سے ثابت ہونے والے حکم کو مانتے ہیں کہ عقد کتابت کفارہ میں غلام کو آزاد کرنے سے مانع نہیں ہے لیکن عقد کتابت کی وجہ سے اس غلام کی رقیۃ (غلامی) میں جو نقصان پیدا ہو گیا ہے (کہ وہ ملک رقبہ کے لحاظ سے تو مولیٰ کا غلام ہے لیکن ملک تصرف کے لحاظ سے مولیٰ کا غلام نہیں ہے) وہ نقصان اس غلام کو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہے کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے غلام آزادی کا مستحق بن گیا ہے لہذا عبد مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے اس اعتراض کی وجہ سے مسئلہ پہلی علت ﴿عقد کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے﴾ کے ذریعے دوسرا حکم ثابت کرنے کی طرف متوجہ ہو جائے گا اور یہ کہے گا کہ عقد کتابت غلام کی رقیۃ میں ایسا نقصان پیدا نہیں کرتا جو کفارہ میں اس کو آزاد کرنے سے مانع ہو کیونکہ اگر عقد کتابت ایسا نقصان پیدا کرتا تو اس عقد کو فسخ کرنا جائز نہ ہوتا کیونکہ رقیۃ میں نقصان کا مطلب یہ ہے کہ من وجہ حریت ثابت ہو جائے اور جس طرح حریت من کل وجہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتی، اسی طرح رقیۃ من وجہ بھی فسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔ غور کیجئے! مسئلہ نے پہلی علت ﴿عقد کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے﴾ سے دوسرا حکم ﴿کہ عقد کتابت رقیۃ میں ایسا نقصان پیدا نہیں کرتا جو کفارہ میں غلام آزاد کرنے سے مانع ہو﴾ ثابت کر دیا۔

﴿فائدہ﴾: رقیۃ کی دو قسمیں ہیں: ① رقیۃ کاملہ ② رقیۃ ناقصہ۔

رقیۃ کاملہ: اس غلامی کو کہتے ہیں کہ جس کا زائل ہونا یقینی نہ ہو جیسے خالص غلام کہ اس کی غلامی کا زائل ہونا یقینی نہیں ہے، ہو سکتا ہے کہ آقا اس کو آزاد کر دے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آقا اس کو آزاد نہ کرے۔

رقیۃ ناقصہ: اس غلامی کو کہتے ہیں کہ جس کا زائل ہونا یقینی ہو جیسے مدبر اور ام ولد کیونکہ ان کی غلامی مولیٰ کے مرنے کے بعد زائل ہو جائے گی اور مولیٰ کا مرنا یقینی ہے تو ان کی غلامی کا زائل ہونا بھی یقینی ہے، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عبد مکاتب کی رقیۃ کامل ہے ناقص نہیں ہے کیونکہ اس کی غلامی کا زائل ہونا یقینی نہیں ہے، ہو سکتا ہے کہ یہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آ جائے اور وہ آزاد نہ ہو۔

أَوْ يَنْتَقِلَ إِلَىٰ حُكْمٍ آخَرَ وَجِلَّةٌ أُخْرَىٰ كَمَا لِيَ الْمَسْئَلَةِ الْمَذْكُورَةِ بِعَيْنِهَا إِذَا قَالَ السَّائِلُ إِنَّ عَيْنِي هَذَا

الْعَقْدَ لَا يَنْتَقِلُ مِنَ التَّكْهِيلِ بَلِ الْمَاتِحُ نَقْصَانُ الرِّبِّي يَقُولُ الْمُعَلِّلُ هَذَا عَقْدٌ مُعَامَلَةٌ بَيْنَ الْعِبَادِ
كَتَابَةِ الْعُقُودِ قَوَّجَبَ أَنْ لَا يُوجِبَ نَقْصَانًا فِي الرِّبِّي مِثْلَهُ قَهَذَا إِنْتِقَالٌ إِلَى حُكْمٍ آخَرَ وَعَلَيْهِ أُخْرَى
كَمَا تَرَى أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ عِلَّةٍ إِلَى عِلَّةٍ أُخْرَى لِأَثْبَاتِ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ لَا لِأَثْبَاتِ الْعِلَّةِ الْأَوَّلَى وَلَمْ يُوجَدْ
لَهُ تَطْيِيرٌ فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ وَلِهَذَا قَالَ وَهَذِهِ الْوُجُوهُ صَحِيحَةٌ إِلَّا الرَّابِعَ لِأَنَّ الْإِنْتِقَالَ إِنَّمَا جَوِّزُ
لِيَكُونَ مُقَاطِعَ الْبَحْثِ فِي مَجْلِسِ الْمُنَاطَرَةِ وَلَا يَتَعَمَّ ذَلِكَ فِي الرَّابِعِ لِأَنَّ الْعِلَلَ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ فِي
نَفْسِ الْأَمْرِ قَلَوْ جَوِّزْنَا الْإِنْتِقَالَ إِلَى الْعِلَلِ لِأَجْلِ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ بِعَيْنِهِ لِيَتَسَلَّلَ إِلَى مَا لَا يَنْتَهِى.

ترجمہ: ﴿یا معلل دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف منتقل ہوگا﴾ جیسے کہ ہم نے مذکورہ مسئلہ میں جب معترض یوں کہے کہ
میرے ہاں بھی یہ عقد (عقد کتابت) غلام کو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع نہیں ہوتا بلکہ مانع رقیق کا ناقص ہونا ہے تو معلل کہے گا کہ
یہ عقد معاملہ ہے بندوں کے درمیان دوسرے عقود کی طرح لہذا ضروری ہے کہ دوسرے عقود کی طرح عقد کتابت بھی موجب نقصان نہ
ہو پس یہ انتقال ہے دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو، ﴿یا معلل ایک علت سے دوسری علت کی طرف
منتقل ہوگا پہلے حکم کو ثابت کرنے کے لیے نہ کہ پہلی علت کو ثابت کرنے کے لیے﴾ اور مسائل شرعیہ میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی ہے اسی
وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ﴿یہ وجہ انتقال صحیح ہیں مگر چوتھی وجہ صحیح نہیں ہے﴾ کیونکہ (دوسرے کلام کی طرف) منتقل ہونے کو اس
لئے جائز رکھا گیا تاکہ مجلس مناظرہ میں بحث ختم کر دے اور چوتھی صورت میں یہ بات پوری نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ نفس الامر میں علتوں
کی کوئی انتہاء نہیں ہے پس اگر ہم حکم اول کے اثبات کے لئے دوسری علت کی طرف منتقل ہونے کو جائز قرار دیں تو ایک سلسلہ غیر متناہی
قائم ہو جائے گا۔

ترجمہ: ﴿او ینتقل الی حکم آخر﴾ انتقال کی تیسری صورت یہ ہے کہ مستدل دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف
منتقل ہو جائے اس کی مثال جیسے اسی مذکورہ مسئلے میں معترض یہ اعتراض کر دے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ عقد کتابت غلام کو کفارہ میں آزاد
کرنے سے مانع ہے بلکہ عقد کتابت کی وجہ سے غلام کی رقیق میں جو نقصان پیدا ہوا ہے وہ نقصان غلام کو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع
ہے لہذا عبد مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز نہیں ہوگا اس اعتراض کی وجہ سے مستدل دوسری علت بیان کر دے کہ عقد کتابت بھی
بندوں کے ہاں دوسرے عقود مالیہ مثلاً بیع، خیارات اور اجارۃ العبد کی طرح ایک عقد مالی ہے لہذا جس طرح دوسرے عقود مالیہ رقیق میں
نقصان پیدا نہیں کرتے اسی طرح عقد کتابت بھی رقیق میں نقصان پیدا نہیں کرتا۔

دیکھئے! اس دلیل میں حکم بھی بدل گیا اور علت بھی بدل گئی ہے اس سے جو دوسرا ثابت ہوا ہے وہ یہ ہے کہ عقد کتابت رقیق میں نقصان
پیدا نہیں کرتا اور اس میں جو دوسری علت ہے وہ یہ ہے کہ عقد کتابت بندوں کے ہاں دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک عقد مالی ہے۔
﴿او ینتقل﴾: انتقال کی چوتھی قسم: انتقال کی چوتھی قسم یہ ہے کہ مستدل ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل
ہو جائے اور اس انتقال سے مقصود حکم اول کو ثابت کرنا ہو پہلی علت کو ثابت کرنا مقصود نہ ہو۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مسائل شرعیہ
میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ انتقال کی تمام صورتیں درست ہیں مگر چوتھی صورت درست نہیں
ہے۔ کیونکہ دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونے کی اجازت اس لئے دی گئی تاکہ مجلس مناظرہ میں بحث جلدی ختم ہو جائے مگر انتقال کی

چوتھی صورت کو صحیح مان لینے سے یہ بات پوری نہیں ہوتی۔ کیونکہ واقع اور نفس الامر میں علتوں کی کوئی انتہاء نہیں ہے۔ پس بعینہ اگر حکم اول کو ثابت کرنے کے لئے ہم دوسری علتوں کی طرف انتقال کو جائز قرار دے دیں تو ایک سلسلہ غیر متناہی لازم آئے گا اور بحث کبھی ختم نہیں ہوگی۔ اور بعض اہل نظر کے ہاں انتقال کی چوتھی قسم بھی درست ہے۔

لَمْ أُوْرِدْ عَلَىٰ هَذَا أَنَّ إِبْرَاهِيمَ ۑ قَدْ انْتَقَلَ إِلَىٰ عِلَّةٍ أُخْرَىٰ لِإثْبَاتِ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ حَيْثُ حَاجَهُ لِمُرُودِ اللَّعِينِ لِإثْبَاتِ الْإِلَهِ فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ لِمُرُودٍ أَنَا أَحْيِي وَأَمِيتُ فَأَمَرَ بِإِطْلَاقِ أَحَدِ الْمَسْجُوتَيْنِ وَقَتْلِ الْأُخْرَىٰ فَانْتَقَلَ إِبْرَاهِيمُ ۑ لِإثْبَاتِ الْإِلَهِ إِلَىٰ عِلَّةٍ أُخْرَىٰ وَقَالَ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ لِمُرُودٍ وَسَكَتَ فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ ۑ عَنْهُ بِقَوْلِهِ وَمُحَاجَّةِ الْغَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَ اللَّعِينِ لَيْسَتْ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ لِأَنَّ الْحُجَّةَ الْأَوَّلَىٰ كَانَتْ لَازِمَةً حَقَّةً وَلَكِنْ لَمْ يَفْهَمِ اللَّعِينُ مُرَادَهَا فَسَأَلَ لِلْغَلِيلِ أَنْ يَقُولَ هَذَا لَيْسَ بِأَحْيَاءٍ وَإِمَاتَةٍ بَلْ إِطْلَاقٌ وَقَتْلٌ وَعَلَيْكَ أَنْ تُبَيِّنَ الْحَقَّ بِقَبْضِ الرُّوحِ مِنْ غَيْرِ آيَةٍ وَتُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بِإِعَادَةِ الْحَيَوَةِ فِيهِمْ إِلَّا أَنَّهُ انْتَقَلَ دَفْعًا لِإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَهَالِ فَإِنَّهُمْ كَانُوا أَصْحَابَ الظُّوَاهِرِ لَا يَتَأَمَّلُونَ فِي حَقَائِقِ الْمَعَالَى الدَّقِيقَةِ فَضَمَّ إِلَيْهَا الْحُجَّةَ الظَّاهِرَةَ بِإِسْتِثْنَاءِ لِيَنْقِطَعَ مَجْلِسُ الْمُنَاطَرَةِ وَتَعْتَزِلُونَ بِالْعَجْزِ۔

ترجمہ: پھر اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام حکم اول کے اثبات کے لئے دوسری علت کی طرف منتقل ہوئے، جب نمرود لعین نے ان کے ساتھ مناظرہ کیا اللہ کے اثبات پر، چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ میرا رب وہ ہے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے۔ نمرود نے کہا میں بھی زندہ کرتا ہوں اور مارتا ہوں چنانچہ اس نے دو قیدیوں میں سے ایک کو چھوڑ دینے اور دوسرے کو قتل کرنے کا حکم دیا پس حضرت ابراہیم علیہ السلام اثبات الہ کے لئے دوسری علت کی طرف منتقل ہو گئے اور فرمایا بلاشبہ اللہ تو لاتا ہے سورج کو مشرق سے اب تو لے آ اس کو مغرب کی طرف سے پس نمرود حیران رہ گیا اور چپ ہو گیا۔ مصنف ۑ نے اس کا جواب دیا اپنے اس قول سے کہ ﴿حضرت ابراہیم خلیل اللہ کا مناظرہ نمرود لعین کے ساتھ اس قبیل سے نہیں ہے کیونکہ پہلی دلیل حق اور ملزم تھی﴾ لیکن طعون اس کی مراد کو نہ سمجھا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے یہ گنجائش تھی کہ یوں فرماتے کہ جو کچھ تو نے کر دکھایا یہ زندہ کرنا اور مارتا نہیں ہے بلکہ یہ تو قید سے چھوڑنا اور قتل کرنا ہے اور تجھ پر لازم ہے کہ تو کسی آلہ کی مدد کے بغیر روح قبض کر کے زندہ کو مارتا ہے اور مردوں میں حیات واپس کر کے ان کو زندہ کر دے ﴿لیکن جاہلوں اور نادانوں کے اشتباہ کو دور کرنے کی غرض سے آپ ۑ نے (دوسری علت کی طرف) انتقال کیا﴾ کیونکہ نمرود اور اس کے ساتھی سب ظاہر پرست تھے۔ معانی دقیقہ کے حقائق میں غور و فکر نہیں کرتے تھے اس لئے آپ ۑ نے پہلی دلیل کے ساتھ واضح دلیل ملائی جس میں کسی قسم کا اشتباہ نہیں تھا تا کہ مجلس مناظرہ ختم ہو جائے اور وہ اپنے عجز کا اعتراف کر لیں۔

﴿لَمْ أُوْرِدْ عَلَىٰ هَذَا الْغَرَفِ﴾ مصنف رحمہ اللہ کا یہ قول کہ انتقال کی چوتھی قسم درست نہیں ہے اس پر بعض اہل نظر

کی طرف سے جو انتقال کی چوتھی قسم کو درست مانتے ہیں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے یہاں سے اس اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ بعنوان دیگر ان کی دلیل کو ذکر کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتواض کی تقریر یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب نمرود بن کھان ﴿جو الوہیت کا دعویٰ کرتا تھا﴾ کے سامنے اللہ وحدہ لا شریک لہ کے لئے الوہیت ثابت کرنے پر حجت قائم کی تو اس حکم کے اثبات کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف آپ ﷺ منتقل ہوئے۔ یعنی انتقال کی چوتھی قسم آپ ﷺ نے استعمال کی چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اولاً یہ دلیل پیش کی کہ میرا رب وہ ہے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے یعنی زندگی دیتا ہے اور موت دیتا ہے، اس پر نمرود نے کہا کہ میں بھی زندہ کرتا ہوں اور مارتا ہوں اور اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے نمرود نے دو قیدیوں میں سے ایک کو زندہ چھوڑنے اور دوسرے کو قتل کرنے کا حکم دیا تو اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے دعویٰ الہ کو ثابت کرنے کے لئے دوسری علت کی طرف منتقل ہوئے اور فرمایا کہ میرا اللہ تو سورج کو مشرق سے لاتا ہے اب تو اس کو مغرب سے لا کر دکھا۔ اس پر نمرود حیران رہ گیا اور لا جواب ہو گیا۔

دیکھئے! حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انتقال کی چوتھی صورت استعمال کی ہے اور اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اس کو بطور مدح کے ذکر کیا ہے پس اس سے ثابت ہوا کہ انتقال کی چوتھی قسم صحیح ہے۔ حالانکہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ انتقال کی چوتھی قسم درست نہیں ہے ﴿ومحاجة الغلیل الخ﴾ مصنف رحمہ اللہ نے خود ہی اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا نمرود صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مناظرہ انتقال کی چوتھی قسم کی قبیل سے نہیں ہے کیونکہ آپ ﷺ کی پہلی دلیل حق اور حجت ملزمہ تھی لیکن ملعون اس کی مراد کو سمجھ نہ سکا یعنی انتقال اس وقت ہوتا ہے کہ مستدل کی پہلی دلیل پر معترض نے جو اعتراض کیا ہے، مستدل اس کا جواب دینے سے عاجز آجائے اور یہاں ابراہیم علیہ السلام کی پہلی دلیل پر ملعون نے جو اعتراض کیا ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام اس کے جواب سے عاجز نہیں تھے، بلکہ اس کے جواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے یہ کہنے کی گنجائش تھی کہ جو کچھ تو نے کر دکھایا اس کا نام زندہ کرنا اور مارنا نہیں ہے بلکہ یہ قید سے رہا کرنا اور قتل کرنا ہے اگر تو حقیقہ زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے تو بغیر کسی آلے کی مدد کے روح قبض کر کے زندہ کو مار دے اور مردوں میں حیات واپس کر کے ان کو زندہ کر دے۔ لیکن جب ابراہیم علیہ السلام نے دیکھا کہ یہ تو جاہل اور نادان ہے، اس کو تو زندگی اور موت کے سنی کا پتہ ہی نہیں اس لیے جاہلوں اور نادانوں کے اشتہار کو دور کرنے کے لئے آپ نے اس دلیل ہی کو چھوڑ دیا کیونکہ نمرود اور اس کے ساتھی سب ظاہر پرست تھے ہر ایک حقائق کو سمجھنے کی ان میں صلاحیت ہی نہیں تھی۔ اس لئے آپ نے ایک اور واضح دلیل پیش کر دی جس میں کسی قسم کا اشتہار نہ تھا تا کہ مجلس مناظرہ جلد ختم ہو جائے اور وہ اپنے عاجز ہونے کا اعتراف کرنے پر مجبور ہو جائے۔ چنانچہ ایسے ہی ہوا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دوسری دلیل کے جواب سے ملعون عاجز آ گیا یعنی سورج کو مغرب سے لانے سے وہ عاجز آ گیا تو سب لوگ سمجھ گئے کہ یہ ملعون خدا اور معبود نہیں ہے اور مناظرہ ختم ہو گیا۔

﴿فائدہ﴾ مناظرہ میں دو فریق ہوتے ہیں ایک کو مدعی اور ناقل کہتے ہیں اور دوسرے کو معترض کہتے ہیں پھر اگر موضوع مناظرہ کسی چیز کی تعریف یا تقسیم ہو تو معترض کو مستدل اور تعریف یا تقسیم کرنے والے کو مانع کہتے ہیں اور جب موضوع مناظرہ کوئی تصدیق ہو تو معترض کو سائل اور تصدیق کرنے والے کو معلل کہتے ہیں ﴿حواطط المعرفة واصول الاستدلال والمناظرہ لعبد الرحمن حنکة المہدی ص ۲۴۲﴾

لَمْ تَأْتِ قَوْلُ الْمُصَنِّفِ عَنْ بَعْضِ الْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ بَعْدَهَا عَمَّا قَبِلَ بِالْأَدِلَّةِ وَقَدْ قُلْتُ فِيمَا سَبَقَ أَنَّ مَوْضُوعَ عِلْمِ الْأَصُولِ عَلَى الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ هُوَ الْأَدِلَّةُ وَالْأَحْكَامُ جَمِيعًا بَعْدَ الْقَرَأَةِ

عَنِ الْأَوَّلِ هُوَ فِي الثَّانِي فَقَالَ فَضَّلْ ثُمَّ جُمِلَتْ مَا ثَبَتَ بِالْخَبَرِ الَّتِي سَبَقَ ذِكْرُهَا عَلَى بَابِ الْقِيَاسِ يَعْنِي الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَالْإِجْمَاعَ هَيْئَتَيْنِ الْأَحْكَامُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ وَإِنَّمَا اسْتَنْتَيْتُكَ الْقِيَاسَ لِأَنَّهُ لَا يُثَبِّتُ هَيْئَةً وَإِنَّمَا هُوَ لِلتَّعْدِيَةِ وَلَوْ أُرِيدَ بِالْقُبُوتِ الْمَعْنَى الْأَعْمُ لَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِالْخَبَرِ الْأَدْلَةُ الْأَنْتَبَهُ وَالْمُرَادُ بِالْأَحْكَامِ الْأَحْكَامُ التَّكْلِيفِيَّةُ وَبِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ الْوَضْعِيَّةُ وَقَدْ ذَكَرُوا هَذِهِ الْقَوَاعِدَ مُتَشِيرَةً وَالَّذِي يُعَلِّمُ مِنَ التَّوْضِيحِ فِي صَبْطِهَا أَنَّ الْحُكْمَ مُفْتَقِرٌ إِلَى الْحَاكِمِ وَالْمُخَكَّمِ عَلَيْهِ وَالْمُخَكَّمُ بِهِ فَالْحَاكِمُ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَالْمُخَكَّمُ عَلَيْهِ هُوَ الْمُكَلَّفُ وَالْمُخَكَّمُ بِهِ فِعْلُ الْمُكَلَّفِ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَالْعُقُوبَاتِ وَغَيْرِهِمَا وَالْأَحْكَامُ صِفَاتُ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ مِنَ الْوُجُوبِ وَالنَّهْيِ وَالْقَرَضِيَّةِ وَالْعَزِيمَةِ وَالرُّخْصَةِ فَعَلَى هَذَا التَّحْقِيقِ الْأَحْكَامُ هِيَ صِفَاتُ الْفِعْلِ وَقَدْ مَضَى ذِكْرُهَا بَعْدَ بَحْثِ الْكِتَابِ فِي الْعَزِيمَةِ وَالرُّخْصَةِ وَهَذَا الْمَبْثَحُ مَبْثَحُ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ يَعْنِي الْمُخَكَّمُ بِهِ وَمَبْثَحُ الْمُخَكَّمُ عَلَيْهِ يَأْتِي بَعْدَهُ فِي بَيَانِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَيْهَا وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُو تَقْسِيمُ الْقَدَمَاءِ عَنْ مُسَامَحَةٍ -

ترجمہ: پھر جب مصنف رحمہ اللہ اولہ اربعہ کی بحث سے فارغ ہو گئے تو ارادہ کیا ہے کہ اس کے بعد ما ثبت بالادلة (احکام) کے بارے میں بحث کریں اور ماقبل میں بتا چکا ہوں کہ علم اصول کا موضوع مذہب مختار کے مطابق دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے لہذا پہلی چیز یعنی دلائل سے فارغ ہونے کے بعد دوسری چیز یعنی احکام کی بحث کو شروع کر دیا چنانچہ فرمایا: فصل: وہ دلائل جن کا ذکر ہو چکا ہے باب القیاس سے پہلے یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور اجماع کے ان سے جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں وہ کل دو ہیں احکام اور مصلحتات احکام کے اور میں نے قیاس کا استثناء اس لئے کیا کہ قیاس خود کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا قیاس تو محض (حکم کو) مستحکم کرنے کے لئے ہوتا ہے اور اگر ثبوت سے معنی عام مراد لیا جائے تو حج سے دلائل اربعہ کو مراد لینا ممکن ہے اور احکام سے مراد احکام تکلیفیہ ہیں اور مصلحتات احکام سے مراد احکام وضعیہ ہیں اور اصولیوں نے ان قواعد کو بے ترتیبی سے ذکر کیا ہے اور توضیح سے ان کی وجہ صحر کے بارے میں جو بات معلوم ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ حکم حاکم اور محکوم علیہ اور محکوم بہ کا محتاج ہوتا ہے اور حاکم اللہ تعالیٰ ہے اور محکوم علیہ مکلف (انس و جن) ہے اور محکوم بہ مکلف کا فعل ہے یعنی عبادات اور عقوبات وغیرہ اور احکام فعل مکلف کی صفات ہیں یعنی وجوب، استحباب، حریمیت، عزیمت اور رخصت تو اس تحقیق کی رو سے احکام صفات فعل ہیں اور اس کا بیان کتاب اللہ کی بحث کے بعد عزیمت اور رخصت کے باب میں گذر چکا ہے اور یہ بحث فعل مکلف یعنی محکوم بہ کی بحث ہے اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد اہلیت اور اس پر پیش آنے والے امور کے بیان میں آئے گی۔ الغرض حقد میں کی تقسیم نہ اساع اور تسامیل سے خالی نہیں ہے۔

ترجمہ: لہذا فرم المصنف: پیچھے یہ بات گذر چکی ہے کہ اصول فقہ کا موضوع اولہ اور احکام کا مجموعہ ہے جب مصنف رحمہ اللہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے ما ثبت بالادلة یعنی احکام کی مباحث کو بیان کر رہے ہیں۔

ترجمہ: جملہ چنانچہ فرمایا کہ وہ اولہ جن کا ذکر باب قیاس سے پہلے گذر چکا ہے یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع ان

سے جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں وہ دو ہیں ① احکام ② متعلقات احکام جیسے علت، شرط، سبب، علامت۔

والہذا استثنیت القیاس کے شارح فرماتے ہیں کہ میں نے قیاس کا استثناء اس لئے کیا ہے کہ قیاس کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا بلکہ قیاس کا کام محض تعدیہ (حکم کو متعدی کرنا) ہے یعنی قیاس مثبت حکم نہیں ہے بلکہ منکر حکم ہے ہاں البتہ متن کی مہارت میں اگر ثبوت سے معنی عام مراد لیا جائے جو ظہور حکم کو بھی شامل ہو تو اس وقت حج سے دلائل اربعہ مراد لئے جاسکتے ہیں کہ اس صورت میں بعض ادلہ (کتاب، سنت اور اجماع) کے ذریعہ حکم ثابت ہوگا اور بعض ادلہ (قیاس) کے ذریعہ حکم ظاہر ہوگا۔

والمراد بالاحکام احکام سے کیا مراد ہے شارح فرماتے ہیں کہ احکام سے مراد احکام تکلیفیہ ہیں یعنی وہ احکام جن کا بندہ مکلف ہے جیسے عبادات اور حقوقات اور متعلقات احکام سے مراد احکام وضعیہ ہیں یعنی وہ احکام جو احکام تکلیفیہ کے لیے وضع کیے گئے ہیں جیسے علل، اسباب، شروط اور علامات۔ مثلاً شہد شہر رمضان وضع کیا گیا ہے وجوب صوم کے لیے۔

وقد ذکرنا هذه القواعد الخ کے شارح فرماتے ہیں کہ اہل اصول نے احکام اور متعلقات احکام سے متعلق قواعد و ضوابط کو عموماً بے ترتیبی کے ساتھ بیان کیا ہے البتہ صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ اس طرح ضبط کیا ہے کہ حکم تین چیزوں کا محتاج ہوتا ہے (۱) حاکم۔ حکم دینے والا (۲) محکوم علیہ۔ جس کو حکم دیا جائے۔ (۳) محکوم بہ۔ جس کا حکم دیا جائے۔ حاکم تو اللہ تعالیٰ ہیں اور محکوم علیہ مکلف آدمی ہیں یعنی جو عاقل بھی ہو بالغ بھی ہو اور محکوم بہ فعل مکلف یعنی عبادات اور حقوقات وغیرہ ہیں، صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ اس قول کے مطابق عبادات اور حقوقات تو ہیں، محکوم بہ تو پھر احکام سے مراد کیا ہے تو فرمایا کہ احکام سے مراد ہیں فعل مکلف کی صفات یعنی وجوب، فرضیت، ندب، عزیمت اور رخصت کہ یہ فعل مکلف یعنی عبادات اور حقوقات کی صفات ہیں کہ کچھ عبادات فرض ہیں اور کچھ واجب ہیں اور کچھ مندوب ہیں اور کچھ عزیمت ہیں اور کچھ رخصت ہیں پس اس تحقیق کے لحاظ سے احکام سے مراد فعل مکلف کی صفات ہیں اور ان کا بیان تو کتاب اللہ کی بحث کے بعد رخصت اور عزیمت کی فصل میں گذر چکا ہے، پھر یہاں کس چیز کا بیان ہے تو فرمایا کہ یہاں احکام کی بحث سے مراد محکوم بہ ہے یعنی فعل مکلف کی بحث ہے اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد اہلیت اور اس پر پیش آنے والے امور کے بیان میں آئے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ پہلے مطلب کے مطابق احکام سے مراد احکام تکلیفیہ ہیں یعنی عبادات اور حقوقات وغیرہ اور یہاں انہی چیزوں کا بیان ہے اور دوسرے مطلب کے مطابق احکام سے مراد فعل مکلف کی صفات ہیں، یعنی وجوب، فرضیت وغیرہ، اور ان کا بیان مائل میں گذر چکا ہے تو پھر اس مطلب کے مطابق یہاں محکوم بہ یعنی فعل مکلف (عبادات اور حقوقات) کی بحث ہے۔

وہو بالجملة لا یخلو تقسیم القداماء کے شارح فرماتے ہیں کہ حقد میں جن میں سے مصنف فرماتے ہیں انہوں نے ثمر جملة ما ثبت سے احکام کی جو تقسیم کی ہے یہ تسامع اور تسامیل سے خالی نہیں ہے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ جملة ما ثبت شہیدان کہ جو چیزیں ادلہ سے ثابت ہوتی ہیں وہ دو ہیں (۱) احکام۔ احکام سے مراد افعال مکلف ہیں۔ (۲) متعلقات احکام۔ یعنی احکام وضعیہ پس یہاں دو طرح سے تسامع ہے

(۱) جو چیزیں مذکورہ ادلہ سے ثابت ہوتی ہیں وہ ان دو چیزوں یعنی افعال مکلف اور احکام وضعیہ کے علاوہ بھی ہیں مثلاً افعال مکلف کی صفات وجوب فرضیت وغیرہ۔ حالانکہ مصنف فرماتے ہیں کہ ان کو یہاں محل تقسیم میں ذکر نہیں کیا بلکہ سابق میں عزیمت اور رخصت کی فصل میں ذکر کیا ہے۔ دوسرا تسامع یہ ہے کہ ما یتعلق بہ الاحکام میں کلمہ ما سے مراد احکام وضعیہ ہیں کیونکہ احکام

تکلیف یعنی وجوب فرضیت وغیرہ جو فعل مکلف کی صفات ہیں وہ ان احکام وضعیہ کے متعلق ہیں مثلاً کہا جاتا ہے کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے لہذا ما یتعلق بہ الاحکام سے مراد احکام وضعیہ ہیں اور ما یتعلق بہ الاحکام میں جو لفظ "احکام" ہے اس سے مراد احکام تکلیفیہ ہیں کیونکہ احکام تکلیفیہ کا احکام وضعیہ کے ساتھ تعلق ہوتا ہے، پس تقابل کی وجہ سے اس کے پیچھے جو لفظ احکام کھڑا ہے اس سے مراد بھی احکام تکلیفیہ ہوں گے یعنی وجوب، فرضیت وغیرہ اور یہاں انہی کی بحث ہوئی چاہیے، حالانکہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے افعال مکلف کو مراد لیا ہے اور یہاں انہی کی بحث ہے۔

أَمَّا الْأَحْكَامُ فَارْتَبَعَتْ بِغَيْرِهَا بِهَ الْإِدْنِ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فِعْلِ الْمَكْلُفِ ارْتَبَعَتْ أَوَائِمُ الْأَوَّلِ حُقُوقُ اللَّهِ خَالِصَةٌ وَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ نَفْسُ الْعَامِ كَحُرْمَةِ النَّبِيِّ فَإِنَّ نَفْعَهُ عَامٌ لِلنَّاسِ بِإِثْنَيْ عَشَرَ إِيَّاهُ قَبْلَهُ وَكَحُرْمَةِ الْإِنْسَانِ فَإِنَّ نَفْعَهُ عَامٌ لِلنَّاسِ بِسَلَامَةِ أَسَابِيهِمْ وَإِنَّمَا نُسِبَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى تَعْظِيمًا وَإِلَّا قَالَهُ تَعَالَى عَنْ أَنْ يُتَّفِقَ بِشَيْءٍ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَقًّا لَهُ بِهَذَا الْوَجْهِ وَلَا بِجِهَةِ التَّخْلِيْقِ لِأَنَّ الْكُلَّ سَوَاءٌ فِي ذَلِكَ وَالتَّالِي حُقُوقُ الْعِبَادِ خَالِصَةٌ وَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مَصْلَحَةٌ خَاصَّةٌ كَحُرْمَةِ مَالِ الْغَيْرِ وَلِهَذَا يُبَاحُ بِإِبَاحَةِ الْمَالِ وَالتَّالِي مَا اجْتَمَعَ فِيهِ وَحَقُّ اللَّهِ غَالِبٌ كَحَدِّ الْقَذْبِ فَإِنَّ فِيهِ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جَزَاءُ هَتِكِ حُرْمَةِ التَّحْفِيفِ الصَّالِحِ وَحَقُّ الْعَبْدِ مِنْ حَيْثُ إِزَالَةُ عَارِ الْمُقْدُوفِ وَلَكِنْ حَقُّ اللَّهِ غَالِبٌ حَتَّى لَا يَجْرِيَ فِيهِ الْإِرْثُ وَالْعَفْوُ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمۃ اللہ علیہ حَقُّ الْعَبْدِ فِيهِ غَالِبٌ فَتَتَعَكَّسُ الْأَحْكَامُ وَالتَّالِي مَا اجْتَمَعَ فِيهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ غَالِبٌ كَالْقَصَاصِ فَإِنَّ فِيهِ حَقُّ اللَّهِ وَهُوَ إِخْلَاءُ الْعَالَمِ عَنِ الْفَسَادِ وَحَقُّ الْعَبْدِ لَوْ قُوعِ الْجَنَابَةِ عَلَى نَفْسِهِ وَهُوَ غَالِبٌ لِجَرَيَانِ الْإِرْثِ وَصِحَّةِ الْإِعْتِيَاظِ عَنْهُ بِالنَّالِ وَصِحَّةِ الْعَفْوِ وَحُقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى كَمَا يَبَيِّنُ أَنْوَاعُ عِبَادَاتٍ خَالِصَةٌ لَا يَشُوبُهَا مَعْنَى الْعُقُوبَةِ وَالْمُؤَنَةِ كَالْإِيمَانِ وَتُرُوعِهِ وَهِيَ الصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ وَالصَّوْمُ وَالْحَجُّ وَإِنَّمَا كَانَتْ تُرُوعًا لِلْإِيمَانِ لِأَنَّهَا لَا تَصِحُّ بِدُونِهِ وَهُوَ صَحِيحٌ بِدُونِهَا وَهِيَ أَيْ الْعِبَادَاتُ أَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٌ أَصُولٌ وَلَوَائِقُ وَزَوَائِدُ يَعْنِي أَنَّ فِي مَجْمُوعِ الْإِيمَانِ وَتُرُوعِهِ هَذِهِ الثَّلَاثَةُ لَا أَنَّ فِي كُلِّ مِنْهُمَا هَذِهِ الثَّلَاثَةُ فَالْإِيمَانُ أَصْلُهُ التَّصْدِيقُ وَالتَّوَلُّدُ بِهِ الْإِقْرَارُ وَالتَّوَلُّدُ هِيَ التُّرُوعُ الْبَابِيَّةُ أَوْ تَقُولُ الزَّوَائِدُ فِي الْإِيمَانِ هِيَ تَكَرُّرُ الشَّهَادَةِ وَالْأَصْلُ فِي التُّرُوعِ الصَّلَاةُ لِأَنَّهَا عِمَادُ الدِّينِ ثُمَّ الزَّكَاةُ مُلْحَقَةٌ بِهَا لِأَنَّ يَعْنَى الْمَالِ فَرَعٌ لِيَعْنَى الْبَدَنِ ثُمَّ الصَّوْمُ لِأَنَّهُ هَرَعٌ لِقَهْرِ النَّفْسِ ثُمَّ الْحَجُّ ثُمَّ الْجِهَادُ فَهَذِهِ التُّرُوعُ يَمَّا بَيْنَهَا أَصُولٌ وَلَوَائِقُ وَجَنَائِدُ الزَّوَائِدُ هِيَ تَوَائِلُ الْعِبَادَاتِ وَتَسْتَنْهَا وَعُقُوبَاتُ كَامِلَةٌ فِي كَوْنِهَا زَاجِرَةٌ كَالْعُدُودِ وَهِيَ حَدُّ الْإِنْفَا وَحَدُّ الشَّرْبِ وَحَدُّ الْقَذْبِ وَحَدُّ السَّرِقَةِ وَعُقُوبَاتُ قَاصِرَةٌ مِثْلُ جِرْمَانِ الْبَيْرَاتِ بِسَبَبِ قَتْلِ الْمُؤَرِّثِ فَإِنَّ الْعُقُوبَةَ الْكَامِلَةَ هِيَ

الْقِصَاصُ فِي حَقِّهِ وَهَذَا قَاصِدُ مِثْلِهِ وَلِهَذَا يُجْزَى بِهِ الصَّبِيُّ -

﴿تشریح﴾: ﴿بہر حال احکام چار ہیں﴾ یعنی محکوم بہ جس سے قتل مکلف مراد ہے چار قسم پر ہے ﴿پہلی قسم خالص حقوق اللہ ہے﴾ یعنی وہ احکام جن کے ساتھ عام لوگوں کا نفع متعلق ہو مثلاً بیت اللہ کا احترام کہ اس کو قبلہ بنانے کی منفعت لوگوں کے لیے عام ہے اور جیسے زنا کا حرام ہونا کہ اس کا نفع سب لوگوں کے لیے عام ہے، ان کے انساب محفوظ رہنے کے ساتھ۔ اور ان احکام کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا ہے محض اظہار عظمت کی غرض سے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ اس سے کہیں برتر و بالا ہیں کہ وہ کسی چیز سے نفع حاصل کریں لہذا یہ جائز نہیں ہے کہ یہ چیزیں اللہ تعالیٰ کا حق ہوں اس (ذاتی نفع اٹھانے) کے اعتبار سے اور نہ ہی تخلیق کے اعتبار سے ان کو حق اللہ قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس چیز میں تو تمام افعال برابر ہیں ﴿اور دوسری قسم خالص حقوق العباد ہیں﴾ یعنی وہ احکام جن کے ساتھ خاص مصلحت متعلق ہو جیسے غیر کے مال کا حرام ہونا۔ اسی بناء پر مالک کی اجازت سے وہ مال مباح ہو جاتا ہے ﴿اور تیسری قسم وہ احکام ہیں جن میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں البتہ حق اللہ غالب ہو جیسے حد قذف﴾ کہ اس اعتبار سے تو اس میں حق اللہ ہے کہ یہ پاکدامن اور صالح بندہ کی آمروری کی سزا ہے اور اس لحاظ سے کہ اس میں حق العبد ہے کہ اس سے متہم شخص کے تنگ و عار کا ازالہ ہے لیکن (اس میں) حق اللہ غالب ہے اسی وجہ سے اس کے اندر وراثت اور معاف کرنا جاری نہیں ہوتا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے اس لئے احکام برعکس ہو جائیں گے۔ ﴿چوتھی قسم وہ احکام ہیں جن میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں مگر حق العبد غالب ہو جیسے قصاص﴾ کہ اس میں حق اللہ ہے اور بندے ہی کا حق اس میں غالب ہے اس لیے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے۔ اور قصاص کے بدلے مال لینا درست ہے اور معاف کرنا درست ہے ﴿اور حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں (۱) خالص عبادات﴾ جن میں عبودیت اور مؤنت (تاوان، جٹی) کے معنی کی آمیزش نہ ہو ﴿جیسے ایمان اور اس کی شاخیں﴾ یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ، اور حج اور یہ عبادات ایمان کی فروع اس لیے ہیں کہ بغیر ایمان کے یہ عبادتیں صحیح نہیں ہوتی لیکن ایمان ان کے بغیر بھی صحیح اور مستحب ہے۔ پھر اس کی یعنی عبادات کی تین قسمیں ہیں ﴿اصول، لواحق اور زوائد﴾ یعنی ایمان اور فروع ایمان کے مجموعے میں یہ تینوں قسمیں پائی جاتی ہیں نہ یہ کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر یہ تینوں پائی جاتی ہیں چنانچہ ایمان کی اصل تصدیق ہے اور اس کا ملحق اقرار باللسان ہے اور زوائد باقی فروع عبادات ہیں یا ہم یہ کہتے ہیں کہ ایمان میں زوائد شہادت کا تکرار ہے اور فروع میں اصل نماز ہے اس لئے کہ یہ دین کا ستون ہے۔ پھر زکوٰۃ اس کے ساتھ ملحق ہے اس لئے کہ نعمت مال نعمت بدن کی فرع ہے پھر روزہ کا درجہ ہے اس لیے کہ روزہ نفس امارہ کو دہانے کے لئے مشروع ہوا ہے پھر حج کا درجہ ہے اور پھر جہاد کا رتبہ ہے غرض ان فروع ہی میں سے بعض اصول ہیں اور بعض ان کے لواحق ہیں اور اب زوائد لقل اور سنت عبادتیں ہیں ﴿اور وہ عقوبات﴾ جو مکمل طور پر زاجر ہیں ﴿جیسے حدود﴾ اور وہ حد زنا، حد شرب خمر، حد قذف اور حد سرقہ ہیں ﴿اور عقوبات قاصرہ جیسے میراث سے محروم ہو جانا﴾ مورث کو قتل کرنے کے سبب سے کیونکہ کامل سزا تو اس کے حق میں قصاص ہے اور میراث سے محرومی اس سے کمتر سزا ہے اسی وجہ سے نابالغ بچہ کو بھی یہ سزا دی جاتی ہے۔

﴿اما الاحکام فاربعة﴾: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احکام یعنی افعال مکلف کی چار قسمیں ہیں:

① خالص حقوق اللہ: یعنی وہ احکام جن کے ساتھ عام لوگوں کا نفع متعلق ہو، جیسے بیت اللہ کا محترم ہونا کہ اس کو قبلہ بنانے کے نفع کا تعلق عام لوگوں سے ہے اور جیسے زنا کا حرام ہونا کہ اس کو حرام قرار دینے کے ذریعہ نسب کی حفاظت کا نفع سب لوگوں کو پہنچتا ہے۔ ﴿والما لنسب﴾: ایک صحیحہ کرنا چاہتے ہیں کہ ان احکام کو حقوق اللہ سے تعبیر کرنا محض اظہار شرف و عظمت کی غرض سے ہے ورنہ اللہ

تعالیٰ کی ذات اس سے کہیں بلند و برتر ہے کہ وہ کسی چیز سے نفع حاصل کرے، لہذا ذاتی نفع اٹھانے کے اعتبار سے ان افعال کو حق اللہ قرار دینا درست نہیں اور نہ ہی تخلیق کے اعتبار سے ان کو حق اللہ قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ تخلیق کے اعتبار سے تو بلا امتیاز تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔

⑤ احکام کی دوسری قسم خالص حقوق العباد ہے: یعنی وہ احکام جن کے ساتھ خاص افراد کی مصلحت کا تعلق ہو، جیسے غیر کے مال کی حرمت کہ اس کے ساتھ محض مالک کے نفع کا تعلق ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مالک اجازت دیدے تو غاصب کے لیے وہ مال مباح ہو جاتا ہے بخلاف زنا کے اگر مہر نہ عورت کے گھر والے اجازت بھی دیدیں تب بھی مباح نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ زنا کی حرمت کے ساتھ عام لوگوں کے نفع کا تعلق ہے لیکن غیر کے مال کی حرمت کے ساتھ خاص شخص کے نفع کا تعلق ہے۔

﴿الثالث ما﴾: احکام کی تیسری قسم وہ احکام ہیں جن میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں لیکن حق اللہ کا پہلو غالب ہو جیسے حد قذف کا حکم کہ وہ اس اعتبار سے تو حق اللہ ہے کہ یہ پاک دامن اور صالح بندے کی آبروریزی کرنے کی سزا ہے اور یہ عام لوگوں کی عزت کی حفاظت کا ذریعہ ہے، پس اس کے ساتھ عام لوگوں کا نفع متعلق ہے اس لحاظ سے یہ حق اللہ ہوا اور اس لحاظ سے یہ حق العبد ہے کہ اس سے خاص متہم شخص کی عار کا ازالہ مقصود ہے۔ لیکن اس میں حق اللہ غالب ہے اسی وجہ سے حد قذف میں نہ وراثت جاری ہوتی ہے کہ متہم شخص کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ قاذف پر حد قذف قائم کرنے کا دعویٰ کریں اور نہ ہی حد قذف معاف کرنے سے معاف ہو سکتی ہے۔ کیونکہ حق اللہ میں وراثت اور معافی جاری نہیں ہوتی اور حق العبد میں وراثت اور معافی جاری ہوتی ہے۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حد قذف میں حق العبد غالب ہے، لہذا ان کے نزدیک احکام برعکس ہو جائیں گے یعنی اس میں وراثت بھی جاری ہوگی اور معاف کرنے سے معاف بھی ہو جائے گی یعنی حد ساقط ہو جائے گی۔

⑥ احکام کی چوتھی قسم: وہ احکام ہیں جن میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں مگر حق العبد کا پہلو غالب ہو جیسے قصاص کا حکم کہ نظام عالم کو فساد اور خون ریزی سے بچانے کے پیش نظر تو یہ حق اللہ ہے اور خاص شخص یعنی مقتول کی جان لینے کے جرم کا بدلہ ہونے کے لحاظ سے حق العبد ہے اور اس میں حق العبد ہی غالب ہے، یہی وجہ ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے کہ مقتول کے ورثہ قصاص کے مالک ہوتے ہیں اور قصاص کے بدلے میں دیت پر صلح کرنا بھی درست ہے اور معاف کرنا بھی درست ہے۔

﴿وحقوق اللہ تعالیٰ﴾: یہاں سے احکام کی پہلی قسم یعنی حقوق اللہ کی تقسیم کر رہے ہیں، چنانچہ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں۔

① خالص عبادات: جن میں عبودیت اور مؤنت (تادان، چٹی) کے معنی کی آمیزش نہ ہو، جیسے ایمان اور فروغ ایمان، فروغ ایمان سے مراد نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج ہیں۔

﴿والمأکالت فروغ﴾: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج کو فروغ ایمان اس لئے کہا ہے کہ ایمان تمام عبادات کی اصل ہے ایمان کے بغیر کوئی عبادت صحیح نہیں ہوتی۔ لیکن ایمان ان کے بغیر بھی صحیح اور معتبر ہے۔

﴿وہی ای العبادات﴾: یہاں سے خالص عبادات کی تقسیم کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ عبادات کی تین قسمیں ہیں: (۱) اصول (۲) لواحق (۳) زوائد۔ شارح رحمہ اللہ نے اس عبارت کی دو تقریریں کی ہیں، پہلی تقریر یہ ہے کہ متن کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ایمان اور فروغ ایمان کے مجموعہ میں یہ تین قسمیں پائی جاتی ہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں یہ تینوں قسمیں پائی جاتی ہیں۔

چنانچہ ایمان کی اصل ہے تصدیق قلبی اور اس کا ملحق ہے اقرار باللسان یعنی ایمان کے ساتھ جو چیز ملحق ہے وہ اقرار لسانی ہے اور زوائد باقی فروع یعنی نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ وغیرہ۔

ہاں نقول کہ دوسری تقریر یہ ہے کہ ایمان میں یہ تین قسمیں الگ سے پائی جاتی ہیں اور اس کی فروع اربعہ کے مجموعہ میں یہ تین قسمیں الگ سے پائی جاتی ہیں، چنانچہ ایمان کے اندر اصل ہے تصدیق قلبی اور اقرار باللسان اس کے لواحق میں سے ہے اور زوائد ایمان شہادت کا تکرار ہے جو اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمدًا عبده و رسولہ میں ہے اور اسی طرح فروع یعنی عبادات میں بھی یہ تینوں قسمیں موجود ہیں۔ چنانچہ نماز اصل ہے کہ اس کو دین کا ستون قرار دیا گیا ہے اور باقی ارکان اسلام یعنی زکوٰۃ، روزہ اور حج اس کے لواحق میں سے ہیں چنانچہ زکوٰۃ تو اس بناء پر نماز کے ساتھ ملحق ہے کہ زکوٰۃ عبادت مالیہ ہے اور یہ شکر یہ ہے نعمت مال کا اور نماز عبادت بدنیہ ہے اور یہ شکر یہ ہے نعمت بدن کا اور عبادت مالیہ فرع ہوتی ہے عبادت بدنیہ کی۔ کیونکہ نعمت مال فرع ہے نعمت بدن کی، اس لیے کہ مال بدن کی حفاظت کے لیے پیدا کیا گیا ہے، پس جب نعمت مال نعمت بدن کی فرع ہے تو عبادت مالیہ نماز بھی عبادت بدنیہ (زکوٰۃ) کی فرع ہوگی۔

اس کے بعد روزے کا درجہ ہے کہ یہ بھی نماز کے ساتھ ملحق ہے کیونکہ نماز سے مقصود ہے خشوع و خضوع اور روزہ نفس امارہ کو دہانے اور اس کی اصلاح کے لئے مشروع ہوا ہے، تاکہ نفس مطمئن بن جائے اور اس میں خشوع و خضوع پیدا ہو جائے، پس روزہ چونکہ نماز کے مقصود کو حاصل کرنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اس لیے نماز اصل اور روزہ فرع اور ملحق ہے۔ پھر حج کا درجہ ہے کہ یہ روزہ کا وسیلہ اور ذریعہ ہے کہ جب حج میں اہل و عیال، وطن اور خواہشات کو چھوڑے گا تو نفس کمزور ہو جائے گا اور اس سے شیطنیت دور ہو جائے گی اور روزے کے ذریعہ اب اس کو دہانے پر قادر ہوگا۔

اس کے بعد جہاد کا درجہ ہے جو کفار کے شر کو دفع کرنے کے لئے اور اللہ کے دین کا بول بالا کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے، پس جہاد بھی نماز کے ساتھ ملحق ہے اور اس کی فرع ہے وہ اس طرح کہ کافر اور شریر لوگ نماز پڑھنے سے مانع بنتے ہیں اور ایسے لوگوں کی جڑ کاٹنے کا نام جہاد ہے، الفرض ان فروع میں سے بعض اصول ہیں اور بعض ان کے لواحق ہیں تو اب زوائد نقل اور سنن عبادات ہیں یعنی نقلی نماز، نقلی صدقہ، نقلی روزہ اور نقلی حج اور اسی طرح نماز کی سنن۔

جو عقوبات کا ملکہ حقوق اللہ کی دوسری قسم عقوبات کا ملکہ ہے یعنی وہ سزائیں جو مکمل طور پر زاجر ہیں کہ ان کے بعد عموماً کوئی شخص گناہ اور جرم کی جرأت نہیں کرتا جیسے حد زنا، حد شرب خمر، حد قذف اور حد سرقہ۔

جو عقوبات قاصدہ حقوق اللہ کی تیسری قسم عقوبات قاصدہ ہے عقوبات قاصدہ سے مراد وہ سزائیں ہیں جن میں حقوق کا معنی کم پایا جاتا ہے جیسے کسی شخص نے اپنے مورث (مثلاً باپ) کو عمدۂ قتل کر دیا (تاکہ سارے مال پر قبضہ کر لے) تو شریعت کہتی ہے کہ اس قاتل وارث کو میراث سے محروم کر دیا جائے گا پس میراث سے محرومی عقوبت قاصدہ ہے کیونکہ قتل عمد کی عقوبت کا ملکہ یعنی کامل سزا تو قصاص ہے اور میراث سے محرومی اس سے کم تر سزا ہے کیونکہ بظاہر اس سے اس قاتل وارث کے بدن میں کچھ تکلیف نہیں پہنچتی ہے اور نہ ہی اس کے مال میں کچھ نقصان آتا ہے۔

جو لہذا بجزی بہ الصبیح شارح مکتبہ فرماتے ہیں کہ چونکہ میراث سے محرومی عقوبت قاصدہ ہے اس لئے نابالغ بچہ اگر اپنے مورث کو قتل کر دے تو اس کے حق میں بھی یہ سزا نافذ کی جاتی ہے کہ وہ میراث سے محروم ہو جاتا ہے۔

یاد رکھیں کہ نابالغ بچے کے بارے میں شارح مکتبہ نے جو فرمایا ہے یہ شارح مکتبہ کا تسامع ہے کیونکہ حسامی کی محترم

ترین شرح التحقیق اور ہدایہ اور اصول یزدوی مع الکشف جلد ۴، ص ۲۵۱ میں ہے کہ نابالغ بچہ اگر اپنے مورث کو قتل کر دے خواہ عمدہ قتل کرے یا خطا و دونوں صورتوں میں ہمارے نزدیک وہ میراث سے محروم نہیں ہوتا۔ اور آگے چل کر خود مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بھی متن میں یہ بات لکھی ہے، چنانچہ دیکھیں: نور الانوار ص ۲۸۷، طبع مکتبہ حقانیہ ملتان

وَحُقُوقُ دَائِرَةٍ بَيْنَهُمَا أَى بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ كَالْكَفَّارَاتِ فَإِنَّ فِيهَا مَعْنَى الْعِبَادَةِ مِنْ حَيْثُ أَلْهَى تَوَدَّى بِالصُّومِ وَالْإِعْتِقَادِ وَالْإِطْعَامِ وَالْيَسُوءِ وَمَعْنَى الْعُقُوبَةِ مِنْ حَيْثُ أَلْهَى لَمْ تَجِبْ إِتْدَاءَ بَلْ وَجَبَتْ أَجْرِيَّةٌ عَلَى أَعَالٍ مُحَرَّمَةٍ صَدَرَتْ عَنِ الْعِبَادِ وَ عِبَادَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْمُؤْنَةِ أَى الْبُخْنَةِ وَالثَّقَلِ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ فَإِنَّهَا لَى أَصْلُهَا عِبَادَةٌ مُلْحَقَةٌ بِالزُّكُوفِ وَ لِهَذَا هُرِطَ لَهَا الْإِغْنَاءُ وَ لَكِنْ فِيهَا مَعْنَى الْمُؤْنَةِ وَ لِهَذَا تَجِبُ عَنْهُنَّ يَمُونُهُ وَ يُفِيضُ عَلَيْهِ كَنَفْسِهِ وَ أَوْلَادِهِ الصِّغَارِ وَ عِبِيدِهِ الْمَمْلُوكِينَ فَإِنَّهُ لَمَّا مَاتَهُمْ بِالتَّقَةِ وَ الْوَلَايَةِ وَجَبَ أَنْ يَمُونَهُمْ بِالصَّدَقَةِ أَيْضًا لِذَلِكَ الْبَلَاءِ وَ مُؤْنَةُ فِيهَا مَعْنَى الْعِبَادَةِ كَالْعَشْرِ فَإِنَّهُ لَى نَفْسِهِ مُؤْنَةُ لِلْأَرْضِ الَّتِي يَزْرَعُهَا وَ لَوْ لَمْ يُعْطِ الْعَشْرَ لِلْسلْطَانِ لِاسْتِزَادِ الْأَرْضِ مِنْهُ وَ أَحَالَهَا بِيَدِ آخَرٍ وَ لَكِنْ فِيهَا مَعْنَى الْعِبَادَةِ وَ هُوَ أَنَّهُ يُصْرَفُ مَصَارِفُ الزُّكُوفِ وَ لَا يَجِبُ إِلَّا عَلَى الْمُسْلِمِ فَحَبْلُ فَعَلَهُمْ الْمَزَارَعَةُ عَلَى كَسْبِ الْخَلَالِ الطَّيِّبِ وَ مُؤْنَةُ فِيهَا مَعْنَى الْعُقُوبَةِ كَالْخَرَاجِ فَإِنَّهُ لَى نَفْسِهِ مُؤْنَةُ لِلْأَرْضِ الَّتِي يَزْرَعُهَا وَ إِلَّا اسْتَرَدَّهَا السُّلْطَانُ مِنْهُ وَ أَحَالَهَا بِيَدِ آخَرٍ وَ لَكِنْ فِيهِ مَعْنَى الْعُقُوبَةِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْكُفَّارِ الدِّينِ اشْتِغَالُوا بِزَّرَاعَةِ الدُّنْيَا وَ تَبَدُّوا الْأَجْرَةَ وَ زَاءَ ظُهُورِهِمْ وَ حَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ أَى قَائِمٌ بِذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَّعَلَّقَ بِذِمَّةِ الْعَبْدِ شَيْءٌ مِنْهُ حَتَّى يَجِبَ عَلَيْهِ إِذَاؤُهُ بَلِ اسْتَبْقَاهُ اللَّهُ تَعَالَى لِأَجْلِ نَفْسِهِ وَ تَوَلَّى أَخَذَهُ وَ قَسَمَتُهُ مَنْ كَانَ خَلِيفَتُهُ لَى الْأَرْضِ وَ هُوَ السُّلْطَانُ كَمُخْسِ الْغَنَائِمِ وَ الْمُعَادُونَ فَإِنَّ الْجِهَادَ حَتَّى اللَّهُ تَعَالَى فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْمَصَابُ بِهِ وَ هُوَ الْغَنِيمَةُ كُلُّهَا لِلَّهِ تَعَالَى لَكِنْ أَوْجَبَ أَرْبَعَةُ أَهْمَائِهِ لِلْغَنَائِمِينَ مَنَّةٌ مِنْهُ عَلَيْهِمْ وَ أَبْقَى الْخُمْسَ لِنَفْسِهِ وَ كَلَّا الْمُعَادُونَ فَإِنَّهَا اسْمُ لَنَا خَلَقَهُ اللَّهُ لَى الْأَرْضِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كُلُّهُ لِلَّهِ تَعَالَى وَ لَكِنْ اللَّهُ تَعَالَى أَحَلَّ لِلْوُجُودِ أَوْ لِلْمَالِكِ أَرْبَعَةَ أَهْمَائِهِ مَنَّةٌ مِنْهُ وَ قَفْلًا -

ترجمہ: ﴿ایسے حقوق جو دونوں کے درمیان دائر ہوں﴾ یعنی عبادت اور محبت دونوں کے درمیان ﴿جیسے کفارات﴾ کیونکہ ان میں عبادت کا معنی ہے اس لحاظ سے کہ کفارات ادا کیے جاتے ہیں روزہ، غلام آزاد کرنے، مسکینوں کو کھلانے پلانے اور کپڑے پہنانے کے ذریعے اور محبت کا معنی ہے اس اعتبار سے کہ کفارات ابتداء واجب نہیں ہوتے بلکہ بندوں سے صادر ہونے والے حرام افعال پر بطور سزا کے واجب ہوتے ہیں۔ ﴿ان میں وہ عبادت جس میں مشقت کا معنی پایا جاتا ہو یعنی اس میں محنت اور بوجھ کا معنی پایا جاتا ہو جیسے (صدقہ فطر) کیونکہ صدقہ فطر اصل میں ایسی عبادت ہے جو زکوٰۃ کے ساتھ ملتی ہے اسی وجہ سے اس کے لئے غنی ہونا

شرط ہے لیکن اس میں مشقت کا معنی پایا جاتا ہے اسی وجہ سے صدقہ فطر ان سب لوگوں کی طرف سے واجب ہوتا ہے جن کی کفالت کرتا ہے اور خرچہ برداشت کرتا ہے جیسے اپنی ذات، نابالغ اولاد اور مملوک غلام کیونکہ جب ان کے خرچہ اور ولایت کا ذمہ دار ہے تو ان سے بلاء (معصیت) دور کرنے کی غرض سے ادا صدقہ فطر کی ذمہ داری اٹھانا بھی واجب ہے ﴿ایسی مشقت جس میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہو جیسے عشر کے اس لئے کہ درحقیقت اس زمین کی بناء پر جس میں وہ زراعت کرتا ہے ایک زائد بوجھ ہے کہ اگر یہ بادشاہ کو عشر نہیں دے گا تو وہ اس سے زمین واپس لے لے گا اور دوسرے شخص کے ہاتھ حوالہ کر دے گا لیکن اس میں معنی عبادت بھی پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ عشر زکوٰۃ کے مصارف میں خرچ کیا جاتا ہے اور صرف مسلمان پر واجب ہوتا ہے، بمسلمان کا فعل زراعت کسب حلال طیب پر مجبول کیا جائے گا ﴿اور ایسی مشقت جس میں عقوبت کا معنی پایا جاتا ہو جیسے خراج کے کیونکہ یہ درحقیقت اس زمین کا ایک ٹیکس ہے جس میں وہ زراعت کرتا ہے کہ اگر یہ ٹیکس ادا نہ کرے گا تو حاکم وقت اس سے زمین واپس لے لے گا اور دوسرے کے ہاتھ حوالہ کر دے گا، لیکن اس میں عقوبت کا معنی ہے اس لحاظ سے کہ صرف کفار پر لاگو ہوتا ہے جو دنیا کمانے میں منہمک ہو گئے اور آخرت کو پس پشت ڈال دیا ﴿اور ایسا حق جو بذات خود قائم ہو ﴿یعنی وہ بذات خود ثابت ہو بندہ کے ذمہ سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو کہ اس کا ادا کرنا بندے پر واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے لئے اس کو باقی رکھا ہو اور دنیا میں جو اس کا خلیفہ ہو وہ اس کو حاصل کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ دار ہو اور وہ بادشاہ ہے ﴿جیسے مال غنیمت اور معدنیات کا جس کے کیونکہ جہاد تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے، لہذا مناسب تھا کہ اس سے حاصل شدہ تمام مال یعنی غنیمت اللہ ہی کے لئے مخصوص ہوتا لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے مجاہدین پر احسان کرتے ہوئے اس کے پانچ حصوں میں چار حصے پر ان کے لیے واجب کر دیا اور ایک شخص اپنے لئے باقی رکھا اور اسی طرح معدنیات ہیں کہ معاون اس سونے چاندی کو کہتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا اس لئے مناسب تھا کہ معدن اللہ ہی کے لئے ہوتا لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے احسان اور مہربانی کرتے ہوئے اس کے پانچ حصے میں سے چار حصے معدن پانے والے یا زمین کے مالک کے حق میں حلال کر دیئے۔

تشریح: ﴿وہ حقوق دائرہ بینہا﴾ حقوق اللہ کی چوتھی قسم وہ حقوق ہیں جو عبادت اور عقوبت دونوں کے درمیان دائر ہوں یعنی ان میں عبادت کا معنی بھی پایا جاتا ہو اور عقوبت کا معنی بھی جیسے کفارات کہ کفارہ میں عبادت کا معنی بھی ہے اور عقوبت کا معنی بھی ہے کفارہ میں عبادت کا معنی تو اس لئے ہے کہ کفارہ ایسی چیزوں سے ادا ہوتا ہے جو عبادت ہیں جیسے روزہ رکھنا اور غلام آزاد کرنا، مساکین کو کھانا کھانا اور مساکین کو کپڑے پہنانا۔ اور کفارہ میں عقوبت کا معنی اس لئے ہے کہ کفارہ دوسری عبادت کی طرح بعض حرام کام سرزد ہونے کی بناء پر بطور سزا کے واجب ہوتا ہے۔ جس طرح دیگر عقوبات بندوں سے بعض حرام کام سرزد ہونے کی وجہ سے بطور سزا کے واجب ہوتی ہیں۔

﴿وہ عبادۃ فیہا﴾ حقوق اللہ کی پانچویں قسم وہ عبادت ہے جس میں مؤنت ﴿مشقت اور بوجھ﴾ کا معنی پایا جاتا ہو جیسے صدقہ الفطر یہ اصل میں تو ایسی عبادت ہے جو زکوٰۃ کے ساتھ ملحق ہے اسی وجہ سے اس کے لئے بھی غنی ہونا (صاحب نصاب ہونا) شرط ہے جیسا کہ زکوٰۃ کے لئے غنی ہونا شرط ہے لیکن اس میں مؤنت (مشقت اور بوجھ) کا معنی بھی پایا جاتا ہے، اسی وجہ سے صدقہ فطر ان سب لوگوں کی طرف سے واجب ہوتا ہے کہ بندہ جن کی کفالت کرتا ہے اور ان کا خرچ برداشت کرتا ہے، جیسے اپنی ذات، نابالغ اولاد اور مملوک غلام، پس صدقہ الفطر کے وجوب کا سبب راس ہے یعنی انسان جن کی کفالت کرتا ہے اور خرچ برداشت کرتا ہے جیسے اپنی جان اور اپنی نابالغ اولاد اور مملوک غلام ان کا صدقہ الفطر انسان پر واجب ہو جاتا ہے کیونکہ جب ان کی کفالت کرتا ہے اور خرچہ برداشت کرتا ہے تو ان سے

بلاء اور مصیبت دور کرنے کی غرض سے ادائیگی صدقہ الفطر کی ذمہ داری اٹھانا بھی اس پر واجب ہوگا۔ پس خرچہ برداشت کرنے اور بار کفالت اٹھانے کی وجہ سے صدقہ الفطر کا واجب ہونا اس بات کی علامت ہے کہ صدقہ الفطر میں مؤنت کا معنی بھی موجود ہے البتہ عبادت کا معنی غالب ہے کیونکہ اس میں عبادت کے پہلو زیادہ ہیں مثلاً اس کا نام صدقہ رکھنا اور اس کے وجوب کے وقت کا مقرر ہونا اور اس کے مصارف کا مصارفِ زکوٰۃ ہونا پس معلوم ہوا کہ اس میں عبادت کا معنی غالب ہے اس لئے اس کا نام ”عبادۃ فیہا معنی المؤمن“ رکھا ہے۔ ”مؤنت فیہا معنی العبادۃ“ نہیں رکھا۔

﴿و مؤنت فیہا معنی العبادۃ﴾ حقوق اللہ کی چھٹی قسم وہ مؤنت ہے جس میں قربت اور عبادت کا معنی پایا جاتا ہو۔ جیسے عشر اس لئے کہ درحقیقت اس زمین کی بناء پر جس میں آدمی زراعت کرتا ہے عشر ایک مؤنت (زائد بوجہ) ہے کیونکہ شی کی مؤنت اس کی بقاء کا ذریعہ ہوتی ہے اور عشر بھی زمین کی بقاء کا ذریعہ ہے کہ اگر یہ آدمی عشر ادا نہ کرے تو حاکم وقت اس سے یہ زمین لے کر دوسرے کو دیدے گا لیکن اس کے باوجود اس میں قربت اور عبادت کا معنی پایا جاتا ہے اس لئے کہ عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں جن میں صرف کرنا عبادت اور باعثِ اجر و ثواب ہے۔ اور عبادت ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ عشر صرف مسلمان پر واجب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ کافر میں عبادت کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے عشر ابتداءً کافر پر واجب نہیں ہوتا جیسا کہ دوسری عبادات ابتداءً کافر پر واجب نہیں ہوتیں۔ ہاں امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک کافر پر عشر کی بقاء جائز ہے یعنی اگر کسی ذمی کافر نے کسی مسلمان سے عشری زمین خرید لی تو اس ذمی کافر پر عشر باقی رہے گا، جیسا کہ مسلمان پر تھا کیونکہ ذمی کافر اگرچہ عبادت کا اہل نہیں ہے لیکن مؤنت کا اہل تو ہے پس مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے ذمی کافر پر عشر کو باقی رکھا گیا اور عبادت کے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ابتداءً اس پر عشر واجب نہیں کیا جائے گا۔

﴿فصل﴾ سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ عشر میں عبادت کا معنی موجود ہے حالانکہ واقعہ تو اس کے خلاف ہے کیونکہ عشر زراعت سے حاصل ہوتا ہے اور زراعت عموماً نماز وغیرہ احکام شرعیہ کو چھوڑنے کا سبب ہوتی ہے تو پھر عشر میں عبادت کا معنی کس طرح ہوا؟

شارح رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا کہ یہاں زراعت سے مراد وہ زراعت ہے جو مصیبت کا سبب نہ ہو ظاہر ہے کہ ایسی زراعت کسبِ حلال طیب (پاکیزہ حلال کمائی) ہے اور رزقِ حلال تو عین عبادت ہے۔

﴿و مؤنت فیہا معنی العقوبۃ الخ﴾ حقوق اللہ کی ساتویں قسم وہ مؤنت ہے جس میں عقوبت کا معنی پایا جاتا ہو جیسے خراج کہ خراج بھی درحقیقت اس زمین کا مؤنت (نگس) ہے جس میں آدمی زراعت کرتا ہے کیونکہ شی کی مؤنت اس کی بقاء کا ذریعہ ہوتی ہے اور خراج بھی اس کی بقاء کا ذریعہ ہے کہ اگر یہ خراج ادا نہ کرے گا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین لے کر دوسرے کے حوالے کر دے گا لیکن اس میں من وجہ عقوبت کا معنی بھی پایا جاتا ہے کہ یہ صرف کفار پر واجب ہوتا ہے ان کو اس بات کی سزا دینے کے لئے کہ وہ آخرت کو پس پشت ڈال کر صرف دنیا کمانے میں منہمک ہو گئے چونکہ خراج میں مؤنت اور عقوبت دونوں کا معنی پایا جاتا ہے اسی وجہ سے خراج ابتداءً مسلمان پر لاگو نہیں ہوتا کیونکہ مسلمان ابتداءً عقوبت اور ذلت کا مستحق نہیں ہے۔ البتہ امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں مسلمان پر خراج کی بقاء جائز ہے یعنی اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی سے خراجی زمین خرید لی یا ذمی کافر مسلمان ہو گیا اور اس کے پاس خراجی زمین ہے تو اس پر خراج باقی رہے گا کیونکہ مسلمان اگرچہ عقوبت کا اہل نہیں ہے لیکن مؤنت کا اہل ہے، پس مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے مسلمان پر خروج باقی رہے گا اور عقوبت کے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے مسلمان پر ابتداءً خراج واجب نہیں کیا جائے گا۔

﴿حق قائم بنفسه﴾ الخ ﴿حق اللہ کی آفتوں قسم: وہ حق ہے جو بذات خود قائم ہو یعنی وہ حق جو خود ثابت ہو۔ بندے کے سامنے اس کا کوئی تعلق نہ ہو کہ بندے پر اس کا ادا کرنا بطریق طاعت واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود ہی اس کو اپنے لئے باقی رکھا ہے اور وہ اپنے خلیفہ یعنی حاکم وقت کو اس کے حاصل کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ دار بنایا ہو مثلاً غنیموں اور معدنیات کا فیس کیونکہ قسم حاصل ہوتی ہے جہاد سے اور جہاد اللہ تعالیٰ کا حق ہے کہ اس کے دین کا بول بالا کرنے کے لئے اور اعلا کلمۃ اللہ کے لئے شروع کیا گیا ہے۔ لہذا مناسب یہ تھا کہ جہاد کے ذریعے حاصل شدہ تمام مال قیمت اللہ ہی کے لئے مخصوص ہو جیسا کہ قرآن کریم میں ہے ﴿کل الانفال للہ والرسول﴾ آپ ﷺ کہہ دیجئے کہ اموال قیمت اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے لئے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے مجاہدین پر احسان کرتے ہوئے اس کے پانچ حصوں میں سے چار حصوں پر ان کا حق ثابت کر دیا ہے اور ایک فیس (پانچواں حصہ) اپنے لئے باقی رکھا ہے پس فیس ایسا حق نہیں ہے کہ جس کا ادا کرنا بطریق طاعت ہم پر لازم ہو بلکہ یہ ایسا حق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے خود ہی باقی رکھا ہے پھر اس کو حاصل کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ دار حاکم وقت کو بنایا ہے اور اسی طرح معدن چونکہ سونے چاندی کے ان خزانوں کو کہتے ہیں جنہیں خود اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا ہے اس لئے مناسب یہ تھا کہ کل معدن اللہ تعالیٰ کے لئے مخصوص ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے احسان اور خاص مہربانی سے اس کے بھی پانچ حصے کر کے چار حصے معدن پانے والے یا زمین کے مالک کو دیدیے ہیں اور ایک فیس اپنے لئے باقی رکھا ہے پس معدن کا فیس ایسا حق نہیں ہے جس کا ادا کرنا بطریق طاعت ہم پر لازم ہو بلکہ ایسا حق ہے جو بذات خود ثابت ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے۔

وَحُقُوقِ الْعِبَادِ كَبَدْلِ الْمُتَلَفَاتِ وَالْمَغْضُوبَاتِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الدِّيَةِ وَمِلْكِ الْمَيْمِعِ وَالْقَمْنِ وَمِلْكِ الْتَكَاسِ وَنَحْوِهِ هَذِهِ الْحُقُوقُ أَى جِنْسُهَا سَوَاءٌ كَانَ حَقًّا لِلَّهِ أَوْ لِلْعَبْدِ لَا يَدْخُلُ عَنْ قَرِيبٍ تَقْسِيمُ إِلَى أَصْلِ وَخَلْفٍ يَقُومُ مَقَامَ الْأَصْلِ عِنْدَ التَّعَدُّ لِلْإِيمَانِ أَصْلُهُ التَّضْيِيقُ وَالْإِكْرَارُ جَمِيعًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى ثُمَّ صَارَ الْإِكْرَارُ وَحْدَهُ أَصْلًا مُسْتَبَدًّا خَلْفًا عَنِ التَّضْيِيقِ فِي حَقِّ أَحْكَامِ الدُّنْيَا بَأَن يَقُومَ الْإِكْرَارُ مَقَامَهُ فِي حَقِّ تَرَلُّبِ أَحْكَامِهِ كَمَا فِي الْمَكْرَةِ عَلَى الْإِسْلَامِ أَجْرَى الْإِكْرَارِ مَقَامَ مَجْمُوعِ التَّضْيِيقِ وَالْإِكْرَارِ وَإِنْ غَدِمَ التَّضْيِيقُ مِنْهُ ثُمَّ صَارَ آدَاءُ أَحَدِ الْآبَوَيْنِ فِي حَقِّ الصَّغِيرِ خَلْفًا عَنْ آدَائِهِ أَى آدَاءِ الصَّغِيرِ الْإِيمَانِ حَتَّى يُجْعَلَ مُسْلِمًا بِإِسْلَامِ أَحَدِ الْآبَوَيْنِ وَ يُجْرَى عَلَيْهِ أَحْكَامُهُ بِالْبَيْرَاتِ وَ صَلَوةِ الْجَنَازَةِ وَ نَحْوِهَا ثُمَّ صَارَتْ تَبِيعَةُ أَهْلِ الدَّارِ خَلْفًا عَنْ تَبِيعَةِ الْآبَوَيْنِ فِي الْبَابِ الْإِسْلَامِيِّ فِي الصَّبِيِّ الَّذِي سَبَّاهُ أَهْلُ الْإِسْلَامِ وَأَخْرَجُوهُ إِلَى دَارِهِمْ يُحْكَمُ عَلَيْهِ بِالْإِسْلَامِ فِي الصَّلَاةِ عَلَيْهِ بِحُكْمِ التَّبِيعَةِ وَ لَيْسَ هَذَا خَلْفًا عَنْ خَلْفٍ بَلْ كُلُّ ذَلِكَ خَلْفٌ عَنْ آدَائِ الصَّغِيرِ لَكِنْ الْبَعْضُ مُرْتَبٌ عَلَى الْبَعْضِ وَ كَذَلِكَ الطَّهَارَةُ بِالنِّمَاءِ أَصْلٌ وَ التَّيْمُمُ خَلْفٌ عَنْهُ وَ هَذَا الْقَنْدَرُ بِالْجَلَابِ لَمْ يَلَمْ هَذَا الْخَلْفُ عِنْدَنَا مُطْلَقٌ حَتَّى يَرْتَفِعَ الْحَدَثُ بِالتَّيْمُمِ فَتَنْتَبِهُ بِهِ إِلَى صَلَوةِ الْغَايَةِ وَ يُؤَدِّي التَّامَّ وَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ أَى لَا يَرْتَفِعُ بِهِ الْحَدَثُ إِصَالَةً وَلَكِنْ يُبَيِّنُ الصَّلَاةُ بِفَرْدِهِ الْاِخْتِيَابَ فَلَا

يَجُوزُ بِتَيْمَمٍ وَاحِدٍ صَلَاتَانِ مَكْتُوبَتَانِ بَلْ يَجِبُ لِكُلِّ مَكْتُوبَةٍ تَيْمَمٌ اَوْ لَمْ اسْتَدْرَكَ مِنْ قَوْلِهِ هَذَا الْغُلْفُ عِنْدَنَا مُطْلَقٌ بِقَوْلِهِ۔

توضیح: اور حقوق العباد جیسے ضائع کی گئی یا غصب کی گئی اشیاء کا عوض وغیرہ یعنی دیت، ملک منج، ملک ثمن، ملک نکاح اور ان کے مانند دیگر حقوق اور یہ تمام حقوق کے جنس حقوق خواہ وہ اللہ کے حق ہوں یا بندوں کے، نہ کہ وہ حقوق جو قریب میں مذکور ہوئے مقسم ہوتے ہیں اصل اور خلیفہ کی طرف کے جو اصل کے حذر ہونے کے وقت اس کے قائم مقام ہو چنانچہ ایمان کی اصل تصدیق اور اقرار دونوں ہیں اللہ تعالیٰ کے نزدیک پھر تہا اقرار ہی مستقل اصل اور تصدیق قلبی کا خلیفہ بن گیا احکام دنیا جاری کرنے کے حق میں کے بایں طور کہ دنیوی احکام کے مرتب ہونے میں اقرار تصدیق قلبی کا قائم مقام ہو جیسا کہ وہ شخص جس کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا تو اس کے حق میں اقرار ہی تصدیق اور اقرار دونوں کے قائم مقام قرار دیا گیا اگرچہ اس کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی پھر ماں باپ میں سے کسی ایک کا ادائے اسلام نابالغ بچہ کے حق میں اس کی ادائیگی کا خلیفہ بن گیا یعنی نابالغ بچہ کے ادائے ایمان کا خلیفہ بن گیا کہ احد الاولیٰین کے اسلام سے بچے کو مسلمان شمار کیا جائے گا اور اس پر میراث، نماز جنازہ اور دوسرے امور میں احکام اسلام جاری کیے جائیں گے پھر دارالاسلام کا تابع ہونا ماں باپ کے تابع ہونے کا خلیفہ بن گیا اس بچہ میں اسلام ثابت کرنے کے سلسلہ میں جس کو مسلمان قید کر کے دارالاسلام لائیں تو حکم تبعیت اس کی نماز جنازہ کے سلسلہ میں اس پر مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور یہ خلیفہ کا خلیفہ نہیں ہے بلکہ ان میں سے ہر ایک بچے کی ادائیگی کا خلیفہ ہے بلکہ بعض مرتب ہوتے ہیں بعض پر اسی طرح پانی سے طہارت حاصل کرنا اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے اتنی بات تو بغیر اختلاف کے ہے پھر ہمارے نزدیک یہ خلیفہ مطلق ہے کہ تیمم سے حدت بالکلیہ دور ہو جاتا ہے اس لئے اس سے پانی پانے تک نماز کی اباحت ثابت ہو جاتی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تیمم طہارت ضروری ہے یعنی تیمم سے حدت بالکلیہ زائل نہیں ہوتا لیکن تیمم نماز کو مباح کر دیتا ہے حاجت الی اسقاط الفرض کی ضرورت کی وجہ سے، لہذا ایک تیمم سے دو فرض نمازیں جائز نہیں ہوں گی بلکہ ہر فرض نماز کے لئے الگ تیمم کرنا ضروری ہے پھر ماتن رحمہ اللہ نے اپنے قول ہذا الغلف عندنا مطلق سے استدراک کیا اپنے اس قول سے۔

تشریح: ﴿وَحُقوق العباد﴾ معنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بندوں کے خالص حقوق بے شمار ہیں جیسے کسی کے ہلاک کئے ہوئے مال کا ضمان کہ یہ مال لگے کا حق ہے اور غصب کئے ہوئے مال کا ضمان کہ یہ مقصوب منہ کا حق ہے اور دیت کہ یہ بھی علیہ کا حق ہے اور ملک منج کہ یہ مشتری کا حق ہے اور ملک ثمن کہ یہ بالغ کا حق ہے۔ اور ملک نکاح کہ یہ خاوند کا حق ہے اور ملک طلاق کہ یہ بھی خاوند کا حق ہے وغیرہ وغیرہ۔

﴿وهذه الحقوق﴾ معنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام حقوق خواہ حقوق اللہ ہوں یا حقوق العباد ہوں دو قسم پر ہیں (۱) اصل (۲) خلیفہ۔ خلیفہ: سے مراد وہ چیز ہے جو اصل کے حذر ہونے کے وقت اس کے قائم مقام ہو۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ہاں ایمان کی اصل تصدیق قلبی اور اقرار باللسان کا مجموعہ ہے۔ پھر احکام دنیا جاری کرنے کے حق میں تہا اقرار باللسان ہی اصل اور تصدیق قلبی (یعنی ایمان جو تصدیق اور اقرار کا مجموعہ ہے) کا خلیفہ بن گیا کہ احکام اسلام مرتب ہونے میں اقرار کو تصدیق قلبی کا قائم مقام مان لیا گیا ہے جیسے کسی کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا تو اس نے محض زبان سے مسلمان ہونے کا اقرار کر لیا لیکن تصدیق قلبی نہیں پائی گئی تو اس کا محض اقرار ہی تصدیق اور اقرار دونوں کے قائم مقام شمار ہوگا اگرچہ اس کے دل میں تصدیق نہ ہو چنانچہ اس اقرار باللسان پر احکام اسلام

مرحب ہوں گے کہ اس کی جان اور مال محفوظ ہو جائیں گے۔ اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے گی اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔

پھر والدین میں سے کسی ایک کا اقرار ان کے نابالغ بچے کے حق میں ایمان لانے کے اقرار کا خلیفہ مان لیا گیا ہے یعنی والدین میں سے کسی ایک کا ایمان لانا نابالغ بچے کے ایمان لانے کے قائم مقام ہے کہ احد الابوین کے مسلمان ہونے سے بچے کو بھی مسلمان قرار کیا جائے گا اور اس پر میراث اور نماز جنازہ وغیرہ میں مسلمانوں والے احکام جاری کئے جائیں گے یعنی یہ بچہ اپنے مسلمان مورث کا وارث بنے گا اور کافر مورث کا وارث نہیں بنے گا اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے گی اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ پھر نابالغ بچے کو مسلمان قرار دینے میں دارالاسلام کے تابع ہونے کو والدین کے تابع ہونے کا خلیفہ مان لیا گیا ہے یعنی وہ بچہ جس کو مسلمان قید کر کے دارالاسلام لے آئیں وہ والدین کے تابع ہونے کے بجائے اہل اسلام کے تابع ہونے کی حیثیت سے مسلمان قرار ہوگا اور اسلام کے حکم کے مطابق اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

﴿ولیس هذا خلفا﴾ سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ کی مذکورہ تقریر سے یہ بات لازم آتی ہے کہ دارالاسلام کے تابع ہونا خلیفہ ہے احد الابوین کے مسلمان ہونے کا اور احد الابوین کا مسلمان ہونا خلیفہ ہے نابالغ بچے کے مسلمان ہونے کا پس اس طرح خلیفہ کے لئے خلیفہ کا ہونا اور شی واحد ﴿احد الابوین﴾ کا مسلمان ہونا کا اصل اور خلیفہ ہونا لازم آتا ہے جو کہ فاسد ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ درحقیقت خلیفہ کے لئے خلیفہ کا اثبات نہیں ہے بلکہ احد الابوین کا مسلمان ہونا اور دارالاسلام کے تابع ہونا ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ بچے کے مسلمان ہونے کے قائم مقام ہے یہ الگ بات ہے کہ ایک کا رتبہ (یعنی دارالاسلام کے تابع ہونا اس کا رتبہ) دوسرے (احد الابوین کا مسلمان ہونا) کے بعد ہے یہ ایسا ہی ہے کہ میت کا بیٹا میراث میں اس کا خلیفہ ہوتا ہے اور جب میت کا بیٹا نہ ہو تو پھر اس کا پوتا وارث بنتا ہے اور یہ پوتا خود میت کا خلیفہ ہوتا ہے نہ کہ میت کے بیٹے کا۔

﴿وكدالك الطهارة﴾ صاحب کتاب ﷺ فرماتے ہیں کہ جس طرح ایمان میں تصدیق اور اقرار کا مجموعہ اصل ہے اور محض اقرار اور والدین کے تابع ہونا اور دارالاسلام کے تابع ہونا اس کا خلیفہ ہے اسی طرح شروط صلوٰۃ ہیں کہ پانی سے طہارت حاصل کرنا اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے اتنی بات میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے لیکن اس کے بعد یہ اختلاف ہے کہ ہمارے نزدیک تیمم بغیر کسی قید کے مطلقاً طہارت کا ملہ ہے کہ وضو کی طرح تیمم سے بھی حدیث بالکل دور ہو جاتا ہے اس لئے جب تک پانی نہ ملے تو ایک ہی تیمم سے ہر قسم کی نماز جائز ہوتی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تیمم طہارت ضروریہ ہے یعنی تیمم سے حدیث کلیۃً زائل نہیں ہوتا ہاں فرض نماز کی ادائیگی کی ضرورت کی وجہ سے نماز مباح ہو جاتی ہے، پس چونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تیمم طہارت ضروریہ ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ہوتی ہے اور ضرورت ایک فرض نماز سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے ایک تیمم سے دو فرض نمازیں ادا نہیں کر سکتا بلکہ ہر فرض نماز کے لئے الگ تیمم کرنا ضروری ہے۔

لَٰكِنَّ الْخِلَافَةَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالتُّرَابِ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَبِي يُوسُفَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَٰكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لَٰكِنَّ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَغَسَّلتِ التُّرَابَ خُلُفًا عَنِ الْمَاءِ وَعِنْدَ مُحَبِّبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَآلِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ التَّيَمُّمُ الْعَاصِلَيْنِ مِنَ الْمَاءِ وَالتُّرَابِ لَا بَيْنَ التَّوَكُّلَيْنِ لَٰكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ أَوَّلًا بِالْوُضُوءِ بِقَوْلِهِ فَاغْسِلُوا رُءُوسَكُمْ بِالتَّيَمُّمِ عِنْدَ الْعَجْزِ عَنِ الْوُضُوءِ وَتَهْتَلَى عَلَيْهِ أَيْ عَلَى هَذَا الْإِخْتِلَابِ

الْمَذْكُورِ مَسْئَلَةُ إِمَامَةِ الْمُتَوَقِّعِينَ لِأَنَّهُ يَجُوزُ عِنْدَ الشَّيْخَيْنِ رحمہما اللہ لَإِنْ التَّرَابَ وَإِنْ كَانَ خَلْقًا
عَنِ الْمَاءِ لَكِنَّ التَّيْمَمَ لَيْسَ بِخَلْفٍ عَنِ الْوُضُوءِ بَلْ هُمَا سَوَاءٌ فَيَجُوزُ ائْتِدَاءُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ أَنَّهُمَا
كَانَ وَلَا يَجُوزُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رحمہ اللہ وَزَكَرٍ رحمہ اللہ لِأَنَّ التَّيْمَمَ لَمَّا كَانَ خَلْقًا عَنِ الْوُضُوءِ كَانَ الْمُتَيَمِّمُ خَلْقًا
عَنِ الْمُتَوَقِّعِي فَلَا يَجُوزُ ائْتِدَاءُ بِالْأَضْعَفِ وَالْعِلَالَةُ لَا تَغْتَبُ إِلَّا بِالْقَصِيِّ أَوْ دَلَالَتِهِ فَلَا تَغْتَبُ بِالرَّأْيِ
كَمَا لَا يَغْتَبُ الْأَصْلُ بِهِ وَشَرْطُهُ أَيْ شَرْطُ كَوْنِهِ خَلْقًا عَدَمُ الْأَصْلِ فِي الْحَالِ عَلَى إِحْتِمَالِ الْوُجُودِ
لِيَصِيرَ السَّبَبُ مُنْعَقِدًا لِلْأَصْلِ أَوَّلًا فَيَصِيرُ الْخَلْفُ أَمَّا إِذَا لَمْ يَحْتَمِلِ الْأَصْلُ الْوُجُودَ فَلَا يَصِيرُ الْخَلْفُ
عَنْهُ وَكَذَا إِذَا كَانَ الْأَصْلُ مَوْجُودًا بِنَفْسِهِ فَلَا يَصِيرُ الْخَلْفُ أَيْضًا وَتَطَهَّرْ هَذِهِ أَيْ قِمَرَةُ إِحْتِمَالِ
الْأَصْلِ لِلْوُجُودِ فِي يَمِينِ الْغُمُوسِ وَالْخَلْفِ عَلَى مَسِّ السَّمَاءِ فَإِنَّ فِي يَمِينِ الْغُمُوسِ لَا تَجِبُ
الْكُفَّارَةُ إِذْ لَا يُتَصَوَّرُ الْبَرُّ الَّذِي هُوَ الْأَصْلُ فَإِنَّ زَمَانَ الْمَاضِي قَدْ قَاتَ عَنِ الْخَالِفِ وَلَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَيْهِ
وَفِي الْخَلْفِ عَلَى مَسِّ السَّمَاءِ يُتَصَوَّرُ الْبَرُّ وَيُمْكِنُ لِأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ وَالْمَلَائِكَةَ يَمْسُونَهُ وَلِلْأَوَّلِيَاءِ أَيْضًا
مُمْكِنٌ بِخَرْقِ الْعَادَةِ وَلَكِنَّ الْجَزَّ ظَاهِرٌ فِي الْحَالِ فَتَجِبُ الْكُفَّارَةُ لَهُ -

ترجمہ: لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول میں خلافت پانی اور مٹی کے درمیان ہے کہ اس لئے کہ اللہ
تعالیٰ نے فرمایا (اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو) پس اللہ تعالیٰ نے مٹی کو پانی کا خلیفہ بنایا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ
کے نزدیک یہ خلافت وضو اور تیمم کے درمیان ہے کہ جو پانی اور مٹی سے حاصل ہوتے ہیں خود ان دو مؤثرات (پانی اور مٹی) کے درمیان
نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اولاً اپنے قول (فاغسلوا) کے ذریعے وضو کا حکم دیا پھر وضو سے عاجز ہونے کے وقت تیمم کا حکم دیا اور
اس پر مبنی ہے کہ یعنی اس مذکورہ اختلاف پر مبنی ہے کہ تیمم کرنے والے کا وضو کرنے والوں کی امامت کرنے کا مسئلہ ہے کہ شیخین رحمہما اللہ
کے نزدیک یہ امامت درست ہے کیونکہ مٹی اگرچہ پانی کا خلیفہ ہے مگر تیمم تو وضو کا خلیفہ نہیں ہے بلکہ دونوں (ازالہ حدیث میں) برابر ہیں
اس لئے ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کی اقتداء کرنا جائز ہوگا وہ دوسرا ان میں سے جو بھی ہو اور امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کے
دیکھنا کہ امامت جائز نہیں ہے اس لئے کہ جب تیمم وضو کا خلیفہ ہے تو تیمم متوضی کا خلیفہ ہوگا لہذا الضعف کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہوگا
اور یہ خلافت صرف نص یا دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے لہذا رائے اور قیاس سے ثابت نہیں ہوگی جس طرح اصل رائے اور
قیاس سے ثابت نہیں ہوتا ہے اور اس کی شرط ہے کہ اصل فی الحال معدوم ہو پائے جانے
کے احتمال کے ساتھ ہونا کہ سبب اولاً اصل کے لیے منعقد ہو کہ تو خلیفہ درست ہو لیکن جب اصل وجود (پائے جانے) کا احتمال نہ
رکھتا ہو تو پھر اس سے کسی دوسری چیز کا خلیفہ بننا درست نہیں ہوگا اور اسی طرح جب اصل خود موجود ہو تو تب بھی خلیفہ بننا درست نہیں
ہوگا اور یہ ظاہر ہوگا کہ یعنی اصل کے محتمل الوجود ہونے کا ثمرہ ظاہر ہوگا کہ یمن غموس اور آسمان کو چھونے کی قسم میں کہ یمن غموس
میں کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے کیونکہ قسم کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے جو کہ (یمنین کا) اصلی حکم ہے اس لئے کہ زمانہ ماضی قسم کھانے والے سے
گذر چکا ہے اور اس پر اس کو قدرت اور اختیار نہیں ہے اور آسمان کو چھونے کی قسم میں پورا کرنا ممکن ہے کیونکہ انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ

آسان کو چھوٹے رہتے ہیں اور اولیاء کرام کے لیے بھی بطور خلاف عادت کے آسان کو چھوٹا ممکن ہے اور لیکن قسم پوری کرنے سے عاجز ہونائی الحال ظاہر ہے۔

﴿وَلَكِنَّ الْخِلَافَةَ بَيْنَ الْمَاءِ﴾ مذہب احناف کی مزید وضاحت کر رہے ہیں مذہب احناف کی مزید وضاحت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ خلافت پانی اور مٹی کے درمیان ہے کہ پانی اصل ہے اور مٹی اس کا خلیفہ ہے، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ خلافت فعلین یعنی وضو اور تیمم کے درمیان ہے کہ ازالہ حدث میں وضو اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے۔ مؤثرین یعنی پانی اور مٹی کے درمیان نہیں ہے۔

﴿لَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ﴾ شیخین رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ شیخین رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿لَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ﴾ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کر لو اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مٹی ہی کو پانی کا خلیفہ بتایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خلافت مؤثرین یعنی پانی اور مٹی کے درمیان ہے۔

﴿لَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ أَوَّلًا﴾ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان فاعسلوا کے ذریعے اولاً ہمیں وضو کا حکم فرمایا ہے پھر وضو سے عاجز ہونے کی حالت میں فتیمموا کے ذریعے تیمم کا حکم دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے اور خلافت فعلین یعنی وضو اور تیمم کے درمیان ہے اور اسی اختلاف پر امامۃ المعجم للمتوضئین کے مسئلے کا رد و مدار ہے اگر متوضی لوگوں کی امامت کرے تو یہ درست ہے یا نہیں تو شیخین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک درست ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ درست نہیں ہے۔

﴿فَإِنَّ التُّرَابَ وَإِنْ كَانَ خَلْقًا﴾ شیخین رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مٹی اگرچہ پانی کا خلیفہ ہے مگر تیمم وضو کا خلیفہ نہیں ہے بلکہ وضو اور تیمم دونوں ازالہ حدث اور حصول طہارت میں برابر ہیں لہذا تیمم اور متوضی برابر ہوں گے اس لئے تیمم اور متوضی میں سے ہر ایک کا دوسرے کی امامت کرنا اور ہر ایک کا دوسرے کی اقتداء کرنا جائز ہے۔

﴿لَإِنَّ التَّيَمُّمَ لَمَّا كَانَ خَلْقًا﴾ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب تیمم وضو کا خلیفہ ہے تو تیمم متوضی کا خلیفہ ہوگا اور خلیفہ اصل کے مقابلے میں ضعیف ہوتا ہے لہذا اصل (متوضی) کا ضعیف (تیمم) کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ بناء التقوی علی الضعیف (ضعیف پر قوی کی بناء کرنا) قاسد ہے۔

﴿وَالْخِلَافَةُ لَا تَثْبِتُ﴾ یہاں سے اس بارے میں ایک اصول بیان کر رہے ہیں کہ ایک چیز کا دوسری چیز کا خلیفہ ہونا کس سے ثابت ہوگا۔ چنانچہ فرمایا کہ کسی حکم کا دوسرے کا خلیفہ ہونا صرف عبارة النص یا دلالت النص یا اشارة النص یا اتصاف النص سے ثابت ہو سکتا ہے رائے یا قیاس کے ذریعے ثابت نہیں ہو سکتا جس طرح کہ اصل حکم رائے اور قیاس سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

﴿وَوُضِعَ الْخَرْجُ﴾ سے کسی چیز کے خلیفہ ہونے کی شرط بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ کسی چیز کے خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ فی الحال اصل حکم نہ پایا جا رہا ہو لیکن اصل حکم کے پائے جانے کا احتمال اور امکان ہو۔ تاکہ سبب حکم کا تعلق اولاً اصل حکم کے ساتھ ہو سکے پھر اصل حکم کے نہ پائے جانے کی وجہ سے خلیفہ کا پایا جانا صحیح ہو۔ جیسے وجوب وضو کا سبب ارادہ صلوٰۃ ہے تو اولاً اس سبب کا تعلق اصل حکم (وضو) کے ساتھ ہوتا ہے پھر جب پانی نہ ہونے کی وجہ سے وضو نہ ہو سکے تو خلیفہ (تیمم) کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور اگر اصل حکم کا پایا جانا ممکن نہ ہو تو پھر کوئی چیز اس کا خلیفہ بنے یہ درست نہیں ہوگا جیسے خارج من غیر المسلمین وضو کا واجب کرنے کا سبب ہے

لیکن اگر عیارج من غیر المسلمین ایسی چیز ہو جو اصل حکم یعنی وضو کو واجب نہ کرتی ہو جیسے آئسو اور پینہ تو وہ خلیفہ یعنی حتم کو بھی واجب نہیں کرے گی پس یہاں حتم خلیفہ نہیں بنے گا۔

﴿وتظہر ہذا﴾ مذکورہ شرط (کہ اصل کے پائے جانے کا احتمال اور امکان ہو) کا ثمرہ بیان کر رہے ہیں کہ اس شرط کا ثمرہ یہ ہیں غموس اور آسان چھونے کی قسم میں ظاہر ہوگا کہ یحییٰ غموس میں ہمارے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ کفارہ قسم کو پورا کرنے کا خلیفہ ہے اور قسم کو پورا کرنا اصل ہے کیونکہ قسم اس لئے وضع کی گئی ہے تاکہ اس کو پورا کیا جائے اور یہاں قسم کو پورا کرنا جو اصل ہے وہ ممکن نہیں ہے اس لئے کہ یحییٰ غموس زمانہ ماضی کے کسی فعل پر قسم کھانے کو کہتے ہیں اور زمانہ ماضی تو پہلے گزر چکا ہے اور اس کو واپس لانے پر حالف کو قدرت اور اختیار نہیں ہے جب یحییٰ غموس میں اصل حکم ﴿قسم کو پورا کرنا﴾ ممکن نہیں ہے تو پھر خلیفہ ﴿کفارہ﴾ بھی واجب نہیں ہوگا بخلاف آسان کو چھونے کی قسم کے کہ ایک آدمی نے قسم کھائی کہ میں آسان کو چھوؤں گا تو اس پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اس قسم کو پورا کرنا جو اصل ہے عقلاً ممکن ہے چنانچہ انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ تو آسان کو چھوتے رہتے ہیں اور اولیاء کرام کے لیے بطور خرق عادت کے آسان کو چھونا ممکن ہے لیکن اس امکان عقلی کے باوجود حالف اپنی قسم کو فی الحال پورا کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ التَّفْصِيْمِ الْمَذْكُورِ فِي أَوَّلِ الْفَصْلِ وَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ فَارَبْعَةٌ الْأَوَّلُ السَّبَبُ وَهُوَ أَقْسَامُ أَرْبَعَةٍ الْأَوَّلُ سَبَبٌ حَقِيقِيٌّ وَهُوَ مَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الْحُكْمِ أَيْ مُفْضِيًا إِلَيْهِ فِي الْعَمَلَةِ بِخِلَافِ الْعَلَامَةِ فَإِنَّهَا دَالَّةٌ عَلَيْهِ لَا مُفْضِيَةٌ إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُضَافَ إِلَيْهِ وَجُوبُ الْحُكْمِ كَمَا يُضَافُ ذَلِكَ إِلَى الْعِلَّةِ وَلَا وَجُودُ كَمَا يُضَافُ ذَلِكَ إِلَى الشَّرْطِ وَلَا يُعْقَلُ فِيهِ مَعَالَى الْعِلَلِ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ بِحَيْثُ لَا يَكُونُ لَهُ تَأْيِيذٌ فِي وَجُودِ الْحُكْمِ أَصْلًا لَا بِوَاسِطَةٍ وَلَا بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ إِذْ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ سَبَبًا حَقِيقِيًّا بَلْ سَبَبًا لَهُ شُبُهَةٌ الْعِلَّةِ أَوْ سَبَبًا فِيهِ مَعْنَى الْعِلَّةِ لَكِنْ يَتَعَلَّقُ بَيْنَهُ أَيْ بَيْنَ السَّبَبِ وَبَيْنَ الْحُكْمِ عِلَّةٌ لَا تُضَافُ إِلَى السَّبَبِ إِذْ لَوْ كَانَتْ مُضَافَةً إِلَى السَّبَبِ وَالْحُكْمِ مُضَافَةً إِلَيْهَا لَكَانَ السَّبَبُ عِلَّةَ الْعِلَّةِ لَا سَبَبًا حَقِيقِيًّا عَلَى مَا سَيَأْتِي كَذَلِكَ الْإِنْسَانُ عَلَى مَالِ الْإِنْسَانِ أَوْ نَفْسِهِ لِلسَّرِقَةِ أَوْ لِيَقْتُلَهُ فَإِنَّهَا سَبَبٌ حَقِيقِيٌّ لِلْسَّرِقَةِ وَالْقَتْلِ لِأَنَّهَا تُفْضِي إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَكُونَ مُوجِبَةً أَوْ مُوجِدَةً لَهُ وَلَا تَأْيِيذٌ لَهَا فِي فِعْلِ السَّرِقَةِ أَصْلًا لَكِنْ تَعَلَّقَ بَيْنَ الدَّلَالَةِ وَبَيْنَ السَّرِقَةِ عِلَّةٌ غَيْرُ مُضَافَةٍ إِلَى الدَّلَالَةِ وَهُوَ فِعْلُ السَّارِقِ الْمُخْتَارِ وَقَضَاؤُهُ إِذْ لَا يَلْزَمُ أَنْ مَنْ دَلَّ أَحَدًا عَلَى فِعْلِ سُوءٍ يَفْعَلَهُ التَّدْلِيلُ الْبُتَّةُ بَلْ لَعَلَّ اللَّهَ يُؤَلِّمُهُ عَلَى تَرْكِهِ مَعَ دَلَالَتِهِ فَإِنْ وَقَعَ مِنْهُ السَّرِقَةُ أَوْ الْقَتْلُ لَا يَفْسُدُ الدَّلَالُ هَبْنَاهُ لِأَنَّهُ صَاحِبُ سَبَبٍ مَخْضٍ لَا صَاحِبُ عِلَّةٍ وَ عَلَى هَذَا فَيَتَبَيَّنُ أَنْ لَا يَضْمَنُ مَنْ سَعَى إِلَى سُلْطَانٍ ظَالِمٍ فِي عَمَلٍ أَحَدٍ بِغَيْرِ حَقٍّ حَتَّى غَرَمَهُ مَالًا لِأَنَّهُ صَاحِبُ سَبَبٍ مَخْضٍ لَكِنْ أَتَى التَّنَاقُضُ بِمَقَالِهِ لِقَسَادِ الْأَمَانِ بِالسَّعْيِ الْهَاطِلِ وَكَثْرَةِ الشَّعَاةِ فِيهِ وَأَمَّا الْمُغْرَمُ الدَّلَالُ عَلَى صَيْدٍ

قَالَتَا فَبَيْنَ قِيَمَتِهِ لِأَنَّهُ تَرَكَ الْأَمَانَ الْمُنْتَزِمَ بِأَحْرَامِهِ بِفَعْلٍ الدَّلَالَةِ كَالْمُودَعِ إِذَا ذَلَّ السَّابِقُ عَلَى
الْوَدُوعَةِ يَضْمَنُ لِيَكُونَهُ قَارِئًا لِلْحِفْظِ الْمُنْتَزِمِ -

ترجمہ: شروع فصل میں مذکور تقسیم کی دوسری قسم یعنی وہ امور جن کا ساتھ احکام کا تعلق ہے ﴿چار ہیں امیر اول سبب ہے اور سبب کی چار قسمیں ہیں پہلی قسم سبب حقیقی ہے اور سبب حقیقی وہ سبب ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو ﴿یعنی فی الجملہ حکم تک پہنچانے والا ہو بخلاف علامات کے کہ وہ محض حکم پر دلالت کرتی ہے حکم تک پہنچانے والی نہیں ہوتی ہے ﴿بغیر اس بات کے کہ حکم کا وجوب اس کی طرف منسوب ہو ﴿جیسا کہ علت کی طرف حکم کا وجوب منسوب ہوتا ہے ﴿اور نہ حکم کا وجوب اس کی طرف منسوب ہو ﴿جیسے کہ شرط کی طرف حکم کا وجوب منسوب ہوتا ہے ﴿اور اس میں علل کے معانی متصور نہ ہوں ﴿کسی لحاظ سے بھی یعنی حکم کے وجود میں اس سبب کو بالکل کوئی تاثر حاصل نہ ہونہ بالواسطہ اور نہ بلا واسطہ کیونکہ اگر اس طرح ہو (اس سبب میں علل کے معانی متصور ہوں) تو وہ سبب حقیقی نہیں ہوگا بلکہ سبب لہ شبهۃ العلة یا سبب فیہ معنی العلة ہوگا ﴿لیکن اس کے درمیان ﴿یعنی سبب کے درمیان ﴿اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جس کی نسبت اس سبب کی طرف نہ ہو ﴿کیونکہ اگر اس علت کی نسبت سبب کی طرف اور حکم کی نسبت علت کی طرف ہے تو وہ سبب کا علت العلة ہوگا سبب حقیقی نہیں ہوگا، جس کی مزید تفصیل آئے گی ﴿مثلاً کسی شخص کا دوسرے کے مال یا اس کی جان پر (کسی کی) رہنمائی کی ﴿تاکہ وہ اس کا مال چرائے یا اس کو قتل کر دے ﴿کہ یہ پتہ بتانا چوری اور قتل کا سبب حقیقی ہے کیونکہ پتہ بتانا چوری اور قتل تک پہنچانے والا ہے اس کو واجب یا موجود کیے بغیر اور نہ ہی پتہ بتانے کو فعل سرقہ میں کوئی تاثر ہے لیکن دلالت اور سرقہ کے درمیان ایک ایسی علت ہے جو دلالت کی طرف منسوب نہیں ہے اور وہ سارق مختار کا فعل اور ارادہ ہے کیونکہ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ جس شخص کی کوئی آدمی کسی برے کام پر رہنمائی کرے تو مدلول (جس کی رہنمائی کی گئی ہے) یقیناً اس کو کر لے بلکہ یہ ممکن ہے کہ اس کے بتانے کے باوجود اللہ تعالیٰ اس کو اس فعل کے ترک کی توفیق دیدے، لہذا اگر اس شخص سے سرقہ یا قتل کا فعل سرزد ہو جائے تو پتہ بتانے والا کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو صاحب سبب محض ہے صاحب علت نہیں ہے، اس قاعدہ کے مطابق مناسب یہ ہے کہ جو شخص ظالم حاکم کے پاس ناحق کسی کی شکایت لگائے جس کے نتیجے میں حاکم اس سے مالی تاوان وصول کرے تو وہ شخص (اس مال) کا ضامن نہ ہو کیونکہ وہ تو صاحب سبب محض ہے لیکن علمائے متاخرین نے فتویٰ دیا ہے اس شخص کے ضامن ہونے کا ناحق شکایت کے ساتھ زمانہ کے فاسد ہونے کی وجہ سے اور اس زمانے میں ناحق شکایتیں لگانے والوں کے زیادہ ہو جانے کی وجہ سے لیکن وہ محرم جو شکار کا پتہ بتائے وہ اس کی قیمت کا ضامن اس لیے ہوگا کہ اس نے اپنے احرام کے ذریعے جس امان کا التزام کیا تھا رہنمائی کر کے اس نے اس کو چھوڑ دیا ہے، جیسے مودع یعنی امین جب خود چور کو امانت کا پتہ بتادے تو وہ اس امانت کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے جس حفاظت کا التزام کیا تھا اس کو چھوڑ دیا ہے۔

تشریح: ﴿و اما القسم الثانی﴾ قسم اول یعنی احکام کے بیان سے فراغت کے بعد قسم ثانی یعنی متعلقات احکام کو تفصیل سے بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ متعلقات احکام چار ہیں: (۱) ﴿سبب﴾ (۲) ﴿علت﴾ (۳) ﴿شرط﴾ (۴) ﴿علامت﴾۔
وجہ حصر یہ ہے کہ جس چیز کے ساتھ احکام شرعیہ کا تعلق ہو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگی وہ اس حکم شرعی کی حقیقت میں داخل ہوگی یا نہیں ہوگی اگر وہ چیز اس حکم شرعی کی حقیقت میں داخل ہو تو اس کو رکن کہتے ہیں اگر وہ چیز اس حکم شرعی کی حقیقت میں داخل نہ ہو تو ہمدہ حکم شرعی میں مؤثر ہوگی یا نہیں ہوگی اگر وہ چیز حکم شرعی میں مؤثر ہو تو اس کو علت کہتے ہیں اور اگر وہ چیز حکم شرعی میں مؤثر نہ ہو تو ہمدہ حکم شرعی کی طرف فی الجملہ منفعی ہوگی یا نہیں ہوگی اگر وہ حکم شرعی کی طرف فی الجملہ منفعی ہو تو اسے سبب کہتے ہیں اور اگر وہ حکم شرعی کی

طرف مفہمی نہ ہو تو حکم شرعی اس پر موقوف ہوگا یا نہیں اگر حکم شرعی اس پر موقوف ہو تو اس کو شرط کہتے ہیں اور اگر حکم شرعی اس پر موقوف نہ ہو تو اس کو علامت کہتے ہیں۔

بہر حال تعلقات احکام چار ہیں:

﴿الاول السبب﴾ تعلقات احکام میں سے سب سے پہلی قسم سبب ہے پھر سبب کی چار اقسام ہیں: (۱) سبب حقیقی (۲) سبب فیہ معنی العلة (۳) سبب مجازی (۴) سبب لہ شبهة العلة۔

سبب کی لغوی تعریف: سبب اس چیز کو کہتے ہیں جس سے مقصود تک رہنمائی ہو سکے چنانچہ راستے کو سبب اس لئے کہتے ہیں کہ انسان راستے کے ذریعے منزل مقصود تک پہنچ سکتا ہے۔ اور سبب کی شرعی تعریف مصنف رحمہ اللہ نے خود بیان کی ہے۔

﴿وہو ما یکون طریقاً﴾ کہ سبب حقیقی وہ سبب ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو مگر اس کی طرف نہ حکم کا وجوب منسوب ہو اور نہ حکم کا وجود منسوب ہو اور نہ اس میں علت کا معنی پایا جاتا ہو البتہ سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف منسوب نہ ہو۔

﴿بغلاف العلامة﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس تعریف میں طریقاً الی الحکم کی قید لگا کر سبب حقیقی کی تعریف سے علامت کو خارج کر دیا ہے کیونکہ علامت حکم تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہوتی بلکہ وہ حکم پر محض دلالت کرتی ہے اور من غیوان یضاف الیہ وجوب الحکم کی قید لگا کر سبب حقیقی کی تعریف سے علت کو نکال دیا کیونکہ علت کی طرف حکم وجوب منسوب ہوتا ہے اور لا وجودہ کی قید لگا کر سبب حقیقی کی تعریف سے شرط کو نکال دیا ہے کیونکہ شرط کی طرف حکم کا وجود منسوب ہوتا ہے اور لا یعقل فیہ معانی العلل کی قید لگا کر سبب حقیقی کی تعریف سے سبب شبهة العلة اور سبب فیہ معنی العلة کو نکال دیا کیونکہ ان دونوں میں علت کا معنی پایا جاتا ہے اور لا تضاف الی السبب اس لئے کہا کہ سبب اور حکم کے درمیان جو علت ہوتی ہے اگر وہ سبب کی طرف منسوب ہو اور وہ سبب منسوب الیہ ہو تو یہ سبب علت العلة ہوگا جس کا دوسرا نام سبب فیہ معنی العلة ہے سبب حقیقی نہیں ہوگا حالانکہ تعریف سبب حقیقی کی کی جا رہی ہے۔

﴿کدلالة الانسان﴾ سبب حقیقی کی مثال پیش کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کی جان یا مال پر قاتل یا چور کی رہنمائی کی تاکہ قاتل اسے قتل کر دے یا چور اس کے مال کو چرائے پس اس کی رہنمائی کرنے اور پتہ بتانے کی وجہ سے چور نے اس کا مال چرائیا اور قاتل نے اسے قتل کر دیا تو اس پتہ بتانے والے اور رہنمائی کرنے والے پر کسی طرح کا تاوان واجب نہیں ہوگا اور نہ قصاص اور دیت واجب ہوگی کیونکہ پتہ بتانا اور رہنمائی کرنا قاتل اور چوری کا محض سبب حقیقی ہے علت نہیں ہے۔

﴿فانہا سبب﴾ اس کی وضاحت یہ ہے کہ پتہ دینا اور رہنمائی کرنا چوری اور قتل کا سبب حقیقی ہے کیونکہ پتہ بتانا اور رہنمائی کرنا قاتل اور چوری تک پہنچانے والا ہے اور پتہ بتانے اور رہنمائی کرنے کی طرف فعل سرقہ اور فعل قتل کا نہ وجوب منسوب ہے اور نہ ہی وجوب منسوب ہے یعنی پتہ بتانے سے نہ چوری واجب ہو جاتی ہے اور نہ موجود اور یہی قتل پتہ بتانے سے نہ واجب ہوتا ہے اور نہ موجود اور نہ ہی پتہ دینا اور رہنمائی کرنا چوری اور قتل میں مؤثر ہے البتہ رہنمائی کرنے اور چوری، قتل کے درمیان ایک علت ہے یعنی چور اور قاتل جو فاعل علی غرار ہیں ان کا فعل اور یہ فعل ﴿یعنی چورنی کرنا اور قتل کرنا﴾ جو کہ علت ہے سبب ﴿رہنمائی کرنے﴾ کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ رہنمائی کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ چور چرائے لے گا اور قاتل قتل ہی کر دے گا بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو ہدایت دے دے اور وہ چوری اور قتل نہ کرے پس سبب ﴿رہنمائی کرنے﴾ کی طرف حکم (چوری اور قتل) منسوب نہیں ہے اس لئے رہنمائی کرنے والا جو کہ

صاحب سبب ہے کسی چیز کے تاوان کا ضامن نہیں ہوگا، بلکہ صاحب علت ﴿چوراہہ قاتل﴾ تاوان دیں گے۔

﴿وعلیٰ ہذا فیہ بھی﴾ شارح بحث فرماتے ہیں کہ اس قاعدہ (صاحب سبب تاوان نہیں دے گا بلکہ صاحب علت تاوان دے گا) کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ظالم حاکم کے پاس کسی کی ناحق شکایت پہنچائے جس کی وجہ سے حاکم اس سے مالی تاوان وصول کر لے تو وہ شخص اس مال کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو شخص صاحب سبب ہے صاحب علت نہیں ہے صاحب علت تو ظالم حاکم ہے لیکن علماء متاخرین نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ یہ شخص جس نے شکایت پہنچائی ہے اس مال کا ضامن ہوگا کیونکہ ناحق شکایت لگانے کی وجہ سے زمانہ میں فساد مچا ہوا ہے اور اس زمانے میں ناحق شکایت لگانے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہے اور حاکم سے تاوان وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔ یہی ایسی صورت میں ان شکایتی لوگوں کو اگر ضامن نہ بنایا گیا تو لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے اور ان شیطانوں کی جرأت بڑھ جائے گی۔ اس لیے ایسے بے وقار چچوں کی ہمت فکری بہت ضروری ہے تاکہ لوگوں کے حقوق ضائع ہونے سے بچ جائیں اور اس قسم کے شکایتی لوگ شکایتوں سے باز آجائیں۔

﴿وہا المعلوم الدال﴾: سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال کی تقریر یہ ہے کہ اگر کسی محرم نے حالت احرام میں کسی غیر محرم شخص کو شکار کا پتہ بتایا اور اس غیر محرم نے شکار کو قتل کر دیا تو اس محرم شخص پر شکار کی قیمت کا ضمان آئے گا، حالانکہ پتہ بتانا محض سبب ہے علت نہیں ہے کیونکہ یہ شکار کو قتل کرنے تک پہنچنے کا ذریعہ ہے اور اس کی طرف فعل (شکار کو قتل کرنا) کا نہ وجوب منسوب ہے اور نہ وجوب بلکہ سبب (پتہ بتانا) اور حکم (شکار کا قتل) کے درمیان ایک علت ہے اور وہ ہے قائل بخار (غیر محرم) کا فعل، لہذا محرم مرتکب سبب ہے اور مرتکب سبب پر ضمان نہیں آتا، لیکن یہاں اس پر ضمان آرہا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ اگر کسی محرم نے کسی غیر محرم کو شکار کا پتہ بتایا تو یہ محرم بھی شکار کی قیمت کا ضامن ہوگا اور یہ ضمان اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ محرم صاحب سبب ہے اور صاحب سبب پر ضمان واجب ہوتا ہے بلکہ اس لئے واجب ہوگا کہ محرم نے ایک جنایت کا ارتکاب کیا ہے کیونکہ اس نے احرام باندھ کر شکار کو امن دینے کا جواز دیا تھا شکار کی طرف رہنمائی کر کے اس کی خلاف ورزی کی ہے یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مودع ﴿جس کے پاس امانت رکھی ہوئی ہے﴾ اگر وہ خود ہی چور کو ودیعت کا پتہ بتا دے تو وہ اس ودیعت کا ضامن ہوتا ہے کیونکہ ودیعت قبول کرتے ہوئے اس نے ودیعت کی حفاظت کا جواز دیا تھا اس نے ودیعت کا پتہ بتا کر اس کی خلاف ورزی کی ہے اس لئے اس پر ضمان واجب ہوگا۔

لَکِنْ أُصِیْقَتِ الْعِلَّةُ الْمُتَخَلِّلَةُ بَيْنَ السَّبَبِ وَالْحُكْمِ إِلَيْهِ أَيْ إِلَى السَّبَبِ صَارَ لِلْسَّبَبِ حُكْمُ الْعِلَلِ فِي وَجُوبِ الضَّمَانِ عَلَيْهِ لِأَنَّ الْحُكْمَ جَبَّتِيذٍ مُضَافٍ إِلَى الْعِلَّةِ وَالْعِلَّةُ مُضَافَةٌ إِلَى السَّبَبِ فَكَانَ السَّبَبُ عِلَّةً لِلْعِلَّةِ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ السَّبَبِ وَفِيهِ قَائِدَةُ الْإِخْتِرَازِ عَنْ قَوْلِهِ عِلَّةٌ لَا تُضَافُ إِلَى السَّبَبِ كَسَوِيِّ الدَّائِيَةِ وَكَوَدَّهَا فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا سَبَبٌ لِتَلَفٍ مَا يُتَلَفُ بِوَطْئِهَا فِي حَالَةِ السَّوِيِّ وَالْقَوْدِ وَقَدْ تَحَلَّلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّلَفِ مَا هُوَ عِلَّةٌ لَهُ وَهُوَ فِعْلُ الدَّائِيَةِ لِجَنَّةٍ مُضَافٍ إِلَى السَّوِيِّ وَالْقَوْدِ لِأَنَّ الدَّائِيَةَ لَا إِخْتِيَارَ لَهَا فِي فِعْلِهَا سَبَبًا إِذَا كَانَ أَحَدٌ سَابِقًا أَوْ قَائِدًا لَهَا وَالْعِلَّةُ لَيْسَتْ صَالِحَةً لِلْحُكْمِ فَتُضَافُ التَّلَفُ إِلَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ فَيَمَّا يَرْجِعُ إِلَى بَدَلِ التَّحَلُّلِ وَهُوَ ضَمَانُ الدَّائِيَةِ وَالْقِيَمَةِ وَأَمَّا فَيَمَّا يَرْجِعُ إِلَى جَزَائِهِ الْمُبَاشَرَةِ فَلَا يَكُونُ مُضَافًا إِلَيْهَا فَلَا يَحْرُمُ عَنِ الْبُيْرَاتِ وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْكُفْلَةُ وَالْإِصَافُ وَالْإِيمَنُ

بِاللّٰهِ تَعَالٰی بِأَنْ يَقُولَ وَاللّٰهِ لَا تَعْلَنَنَّ كَذِبًا أَوْ لَا تَعْلَنَنَّ كَذِبًا أَوْ بِالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِأَنْ يَقُولَ إِنَّ ذَهَلْتُ
النَّارَ قَالَتْ طَائِفٌ أَوْ أَنْتَ حُرٌّ يُسْتَمَى سَيِّئًا مَجَازًا لِلْكَفَّارَةِ وَالْجَزَائِرِ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنَ السَّبَبِ -

﴿اور جو علت﴾ سبب اور حکم کے درمیان ہے ﴿اگر اس کی نسبت سبب کی طرف ہو تو ایسے سبب کے لیے مل کا حکم ہوگا﴾ اس پر ضمان کے واجب ہونے میں کیونکہ حکم اس وقت علت کی طرف منسوب ہوگا اور علت سبب کی طرف منسوب ہوگی پس سبب علت العلۃ ہوگا اور یہی سبب کی قسم ثانی ہے اور اس میں ماقبل کے قول علت لا یتضاف الی السبب سے احتراز کا قائدہ ہے ﴿جیسے جانور کو پیچھے سے ہانکنا یا آگے سے کھینچ کر لے جانا﴾ کہ ان میں سے ہر ایک اس چیز کے ہلاک ہونے کا سبب ہے جو سوت اور قود کی حالت میں جانور کے رونے سے ہلاک ہو جائے اور اس سبب اور تلف کے درمیان ایسی چیز ہے جو ہلاکت کی علت ہے اور وہ جانور کا فعل ہے لیکن جانور کا یہ فعل ہانکنے اور کھینچنے کی طرف منسوب ہے کیونکہ جانور کو تو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے خاص کر جب اس جانور کو پیچھے سے ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا کوئی ہو اور علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اس لیے تلف کی نسبت علت العلۃ کی طرف کی جائے گی اس چیز میں جس کا تعلق محل کے بدل کے ساتھ ہو اور وہ بدل ضمان دیت اور قیمت ہے لیکن وہ چیز جس کا تعلق فعل کی سزا کے ساتھ ہو اس میں ہلاکت علت العلۃ کی طرف منسوب نہیں ہوگی لہذا سائق اور قائد میراث سے محروم نہیں ہوگا اور نہ اس پر کفارہ اور قصاص واجب ہوگا ﴿اور یحییٰ باللہ﴾ اللہ کے نام کی قسم ﴿مثلاً ایک شخص کہے کہ اللہ کی قسم! میں اس طرح ضرور بالغروں کروں گا یا اس طرح نہیں کروں گا اور﴾ یحییٰ بالطلاق والعتاق ﴿بایں طور کہ ایک شخص کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے یا کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو آزاد ہے﴾ اس کا نام مجازاً سبب رکھا جاتا ہے ﴿کفارہ اور جزاء کے لیے اور یہی سبب کی تیسری قسم ہے۔﴾

﴿فان اضعفت العلۃ المتخللة الخ﴾ سبب کی دوسری قسم سبب فیہ معنی العلۃ کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان جو علت ہے اگر وہ علت سبب کی طرف منسوب ہو یعنی وہ علت سبب سے پیدا ہوئی ہے اور سبب نے اس کو وجود بخشا ہو تو ایسا سبب علت کے حکم میں ہوگا لہذا جس طرح مرتکب علت پر ضمان آتا ہے، اسی طرح ایسے سبب کے مرتکب پر بھی ضمان آئے گا اور اس کا نام سبب فیہ معنی العلۃ ہے۔

﴿لان الحكم﴾ سے اس کی دلیل بیان کی کہ اس صورت میں حکم منسوب ہے علت کی طرف اور علت منسوب ہے سبب کی طرف پس سبب علت العلۃ ہو اور حکم جس طرح علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اسی طرح علت العلۃ کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے اس لئے جس طرح مرتکب علت پر ضمان آتا ہے اسی طرح علت العلۃ (سبب) کے مرتکب پر بھی ضمان واجب ہوگا۔

شارح مکتب فرماتے ہیں کہ اضعف العلۃ کی قید کا کر معنی مکتب نے سبب فیہ معنی العلۃ کی تعریف سے سبب حقیقی کو نکال دیا ہے کیونکہ سبب حقیقی میں علت سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتی۔

﴿مستوی النہایہ﴾ سبب فیہ معنی العلۃ کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ ایک آدمی سائق ﴿جانور کو پیچھے سے ہانکنے والا﴾ یا قائد ﴿آگے سے جانور کو کھینچنے والا﴾ ہے وہ جانور کو لے جا رہا ہے اور جانور نے کسی آدمی کو اپنے پیروں میں گھل کر مار دیا یا کسی کے مال کو اپنے پیروں سے رونے کر ہلاک کر دیا تو یہ سائق یا قائد اس محتول کی دیت اور ہلاک شدہ مال کی قیمت کا ضامن ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ سوت (پیچھے سے ہانکنا) اور قود (آگے سے کھینچنا) جانور کے کچلنے سے ہلاک ہونے والی چیز کی ہلاکت کا سبب ہے اگر یہ جانور کو پیچھے سے ہانک کر یا آگے سے کھینچ کر نہ لے جاتا تو وہ چیز ہلاک نہ ہوتی، پس ہانک کر یا کھینچ کر لے جانا یا ایک سبب ہے اور اس کا حکم اس چیز کا

ہلاک ہونا ہے لیکن اس سبب (سوق اور قود) اور حکم (اس چیز کی ہلاکت) کے درمیان ایک علت ہے اور وہ ہے جانور کا فعل یعنی جانور کا اپنے پیروں سے کچل کر اس آدمی کو پامال کر دینا اور جانور کا یہ فعل کچل کر پامال کر دینا ہے جو کہ علت ہے سبب (سوق اور قود) کی طرف منسوب ہے اس لئے کہ جانور کو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے خصوصاً جب کہ اس کے ساتھ سائق یا قائد ہو گیا اس علت (جانور کے فعل) کو سبب (سوق اور قود) نے وجود بخشا ہے، پس جب حکم (اس چیز کا ہلاک ہونا) کی نسبت علت (جانور کے فعل) یعنی کچل کر پامال کر دینا کی طرف نہیں ہو سکتی کیونکہ جانور کو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے تو لامحالہ ہلاک ہونے کی نسبت علت العلویہ یعنی سوق اور قود کی طرف ہوگی اس لئے یہ سائق اور قائد اس ہلاک شدہ آدمی کی دیت اور ہلاک شدہ مال کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

فیضاف العلة لیکن یہ بات ذہن نشین رہے کہ حکم یعنی ہلاک ہونے کی نسبت سبب یعنی سوق اور قود کی طرف جو ہورہی ہے یہ صرف عمل یعنی ہلاک شدہ چیز کا عوض (قیمت اور دیت) واجب ہونے میں ہوگی کہ سائق اور قائد پر ہلاک شدہ آدمی کی دیت اور ہلاک شدہ مال کی قیمت کا ضامن واجب ہوگا لیکن جو سزا خود فعل کے براہ راست ارتکاب سے متعلق ہے وہ اس پر ثابت نہیں ہوگی چنانچہ جانور نے اگر سائق یا قائد کے مورث کو ہلاک کر دیا تو سائق اور قائد میراث سے محروم نہ ہوں گے اور نہ ہی ان پر کفارہ قتل یا قصاص واجب ہوگا۔

والیسین باللہ سبب کی دوسری قسم سبب مجازی کو بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے اللہ کی قسم کھائی اور یوں کہا واللہ لافعلن کلام۔ اللہ کی قسم! میں ضرور بالضرور ایسا کروں گا یا یوں کہا کہ واللہ لا افعل کلام۔ اللہ کی قسم میں اس طرح نہیں کروں گا یا غیر اللہ کی قسم کھائی مثلاً طلاق اور عتاق کو کسی شرط پر معلق کیا جیسے اپنی بیوی سے کہا (ان دخلت الدار فانت طالق) (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے) یا اپنے غلام سے کہا کہ (ان دخلت الدار فانت حر) (اگر تو گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے) تو یحییٰ باللہ کی صورت میں یحییٰ کفارہ کا سبب مجازی ہوگی اور یحییٰ بغیر اللہ کی صورت میں یحییٰ ترہب جزاء کا سبب مجازی ہوگی دونوں صورتوں میں یحییٰ سبب حقیقی نہیں ہے۔

وَإِنَّمَا كَانَ سَبِيًّا مَجَازًا لِأَنَّ الْيَتِيمَ سُبِرَتْ لِلْبَرِّ وَالْبَرُّ لَا يَكُونُ قَطُّ طَرِيقًا إِلَى الْكُفَّارَةِ فِي الْيَتِيمِ بِاللَّهِ وَإِلَى الْجَزَاءِ فِي الْيَتِيمِ بِغَيْرِ اللَّهِ لِأَنَّهُ مَانِعٌ مِنَ الْجَنِّثِ وَبِدَاوِينَ الْجَنِّثِ لَا تَجِبُ الْكُفَّارَةُ وَلَا يَنْزُلُ الْجَزَاءُ وَلَكِنْ لَمَّا كَانَ يَحْتَمِلُ أَنْ يُفْقِصَ إِلَى الْحُكْمِ عِنْدَ زَوَالِ الْمَانِعِ سُبِيًّا مَجَازًا بِإِعْتِبَارِ مَا يَزُولُ إِلَيْهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ بِاللَّهِ وَالْمَعْلُوقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ حَقِيقِيٌّ لِلْكُفَّارَةِ وَالْجَزَاءِ فِي الْحَالِ وَلَكِنَّ الْحُكْمَ قَاطِعًا إِلَى زَمَانِ الْجَنِّثِ وَوُجُودِ الشَّرْطِ كَمَا مَرَّ فِي الْوُجُوهِ الْقَاسِدَةِ وَلَكِنْ لَهُ شُبُهَةٌ الْحَقِيقَةُ أَيْ لَيْسَ هُوَ بِجَزَاءٍ خَالِصٍ بَلْ مَجَازٌ يُشَبِّهُ الْحَقِيقَةَ وَعِنْدَ زَوْقَرٍ مَجَازٌ مَحْضٌ خَالٍ عَنْ شُبُهَةِ الْحَقِيقَةِ فَمَنْ هَبْنَا بَيْنَ الْإِقْرَاطِ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ وَالتَّغْرِيطِ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ زَوْقَرٌ

نہیں ہو سکتا ہے یحییٰ باللہ میں کفارہ کا اور یحییٰ بغیر اللہ میں جزاء کا کیونکہ قسم کو پورا کرنا حادث ہونے سے مانع ہے اور بغیر حادث ہونے کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے اور نہ جزاء نازل ہوتی ہے لیکن چونکہ یہ احتمال تھا کہ مانع کے زائل ہونے کے وقت قسم حکم تک پہنچا دے اس لئے انجام کے لحاظ سے اس کا نام مجاز اسبب رکھ دیا گیا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یحییٰ باللہ اور معلق بالشروط کفارہ اور جزاء کے

لئے فی الحال سبب حقیقی ہے لیکن حکم مؤخر ہو گیا ہے حادث ہونے اور شرط کے پائے جانے کے وقت تک جس کی تفصیل وجوہ قاسدہ میں گذر چکی ہے۔ لیکن اس سبب کو حقیقت کی مشابہت حاصل ہے۔ یعنی یہ سبب خالص مجاز نہیں ہے بلکہ ایسا مجاز ہے جو حقیقت کے مشابہ ہے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ سبب خالص مجاز ہے جو حقیقت کی مشابہت سے خالی ہے۔ پس ہمارا مذہب اس افراط "جس کی طرف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ گئے ہیں" کے درمیان اور اس تفریط کے درمیان ہے جس کی طرف امام زفر رحمۃ اللہ علیہ گئے ہیں۔

تشریح ﴿وانما كان سبباً مجازاً﴾ یہ بات کہ دونوں صورتوں میں یحیٰ بن سبب مجازی ہے سبب حقیقی نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سبب کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اور سبب کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہونے کے ساتھ ساتھ علت کے مشابہ ہو۔ یا علت کے معنی میں ہو۔ کشف الاسرار شرح اصول بزودی ج ۴، ص ۳۰۷

بہر حال سبب حقیقی کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اور یحیٰ بن حکم یعنی کفارہ اور ترحیب اجزاء تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہے کیونکہ یحیٰ بن باللہ ہو یا یحیٰ بن بغیر اللہ دونوں صورتوں میں قسم کو پورا کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے اور قسم کا پورا کرنا کبھی بھی حکم یعنی کفارہ اور ترحیب اجزاء تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہو سکتا یعنی یحیٰ بن باللہ کی صورت میں کفارہ تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہو سکتا اور یحیٰ بن بغیر اللہ کی صورت میں قسم کو پورا کرنا جزاء کے مرتب ہونے کا ذریعہ نہیں ہو سکتا۔

اس لیے کہ قسم کو پورا کرنا حادث ہونے کی ضد ہے اور حادث ہوئے بغیر نہ کفارہ واجب ہوتا ہے اور نہ ہی جزاء مرتب ہوتی ہے پس جب معاملہ اس طرح ہے تو یحیٰ بن نہ کفارہ کا سبب ہوگی اور نہ جزاء کے مرتب ہونے کا سبب ہوگی ہاں البتہ اس یحیٰ بن میں یہ احتمال ہے کہ کسی وجہ سے قسم پوری نہ کر سکے اور حادث ہو جائے تو اس صورت میں یحیٰ بن کفارہ کے واجب ہونے اور جزاء کے مرتب ہونے کا ذریعہ ہوگی پس چونکہ یحیٰ بن مایول الیہ اور انجام کے اعتبار سے کفارہ کے واجب ہونے اور جزاء کے مرتب ہونے کا سبب ہے اس لیے یحیٰ بن کو مجازاً سبب کہہ دیا گیا ہے اور یہ (یحیٰ بن باللہ ہو یا بغیر اللہ دونوں کا سبب مجازی ہوتا) احتاف کا مذہب ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ان دونوں کو سبب مجازی قرار نہیں دیتے ہیں بلکہ فرماتے ہیں کہ یحیٰ بن باللہ کفارہ کے لئے اور مطلق بالشرط رحمۃ اللہ علیہ یحیٰ بن بغیر اللہ رحمۃ اللہ علیہ جزاء کے مرتب ہونے کے لئے فی الحال سبب حقیقی ہیں یعنی احتاف ان دونوں کو سبب کی تیسری قسم میں داخل کرتے ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یحیٰ بن اور تطبیق دونوں فی الحال رحمۃ اللہ علیہ یعنی شرط کے پائے جانے اور حادث ہونے سے پہلے کفارہ اور جزاء کا صرف سبب ہیں علت نہیں ہیں۔ سبب تو اس لئے ہیں کہ یحیٰ بن حکم یعنی کفارہ تک پہنچنے کا ذریعہ ہے اور تطبیق جزاء تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔ اور علت اس لئے نہیں ہے کہ حکم یعنی کفارہ اور جزاء حادث ہونے اور شرط کے پائے جانے تک مؤخر ہیں۔ اگر یحیٰ بن کفارہ کی اور تطبیق جزاء کے مرتب ہونے کی علت ہوتی تو قسم کھاتے ہی کفارہ واجب ہو جاتا اور تطبیق بالشرط کا تکلم کرتے ہی جزاء کا مرتب ہو جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں سبب ہیں اور ان میں علت کا معنی نہیں ہے۔ اس لئے ان کو سبب حقیقی کہا جائے گا۔

﴿ولكن شبهة له﴾ یہاں تک احتاف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اختلاف کو ذکر کیا یہاں سے امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر احتاف کے اختلاف کو بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر احتاف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تطبیق بالشرط سبب مجازی ہے سبب حقیقی نہیں ہے البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ تطبیق بالشرط کس نوعیت کا سبب مجازی ہے تو امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تطبیق محض سبب مجازی ہے اس میں سبب حقیقی رحمۃ اللہ علیہ یہاں سبب حقیقی سے مراد انت طالعی رحمۃ اللہ علیہ کا کوئی شائبہ ہی نہیں ہے اور دیگر احتاف فرماتے ہیں کہ تطبیق محض سبب مجازی نہیں ہے بلکہ اس کو سبب حقیقی رحمۃ اللہ علیہ انت طالعی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ایک طرح کی مشابہت حاصل ہے کیونکہ جس طرح سبب حقیقی رحمۃ اللہ علیہ انت طالعی رحمۃ اللہ علیہ حکم رحمۃ اللہ علیہ وقوع طلاق رحمۃ اللہ علیہ تک پہنچنے کا ذریعہ ہے، اسی طرح تطبیق بالشرط بھی حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہے، لیکن چونکہ

تطیق کو حکم کا ذریعہ ہونے کے لئے وضع نہیں کیا گیا اس لئے یہ سب حقیقی نہیں ہے بلکہ صرف حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہونے کی حیثیت سے سب حقیقی کے مشابہ ہے۔

پس امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب میں افراط ہے کہ انہوں نے تطیق کو سبب حقیقی کہا ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے مذہب میں تفریط ہے کہ انہوں نے تطیق کو سبب ہونے سے خارج کر دیا اور کہا کہ محض سبب مجازی ہے اس کو سبب حقیقی ﴿االت طالق﴾ کے ساتھ کوئی تطیق اور واسطہ نہیں ہے لیکن احناف کے مذہب میں اعتدال ہے کہ ان کا مذہب ان دونوں مذہبوں کے درمیان ہے کہ احناف نے تطیق کو سبب حقیقی بھی نہیں کہا اور سبب ہونے سے خارج بھی نہیں کیا۔ بلکہ یہ کہا کہ تطیق ہے تو سبب مجازی لیکن اس کو سبب حقیقی ﴿االت طالق﴾ کے ساتھ مشابہت حاصل ہے۔

﴿فائدہ﴾: یہاں سبب حقیقی سے مراد االت طالق ہے اس لئے کہ اس کو وقوع طلاق کے لئے وضع کیا گیا ہے اور تطیق ﴿طلاق کو﴾ دخول دار کی شرط پر معلق کرنا سبب مجازی ہے جو سبب حقیقی کے مشابہ ہے کیونکہ اس کو ترتب جزاء کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ شرط کے ارتکاب سے روکنے کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن یہ ترتب جزاء تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔

وَمِنْهُ الْعَلَالِ بَيْنًا وَبَيْنَ لِقَائِهِ هِيَ مَا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهِ حَتَّى يُبْطَلَ التَّجْزِئُ التَّغْلِيْقُ عِنْدَنَا لَا عِنْدَهُ وَصُورُهُ مَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ إِنَّ دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَتَيْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا ثُمَّ طَلَّقَهَا ثَلَاثًا مُنْجَرَةً فَتَزَوَّجَتْ بِزَوْجٍ آخَرَ وَدَخَلَ بِهَا وَطَلَّقَهَا ثُمَّ عَادَتْ إِلَى الْأَوَّلِ بِالنِّكَاحِ وَوُجِدَ دُخُولُ الدَّارِ لَمْ تُطَلَّقْ عِنْدَنَا وَتُطَلَّقْ عِنْدَ لِقَائِهِ لِأَنَّ عِنْدَهُ لَمْ يُوجَدْ قَوْلُهُ أَتَيْتِ طَالِقٌ وَكُنْتُ التَّغْلِيْقُ إِلَّا مَجَازًا مَخْضًا لَيْسَ لَهُ هُوبُ الْحَقِيقَةِ قَطُّ فَلَا يَطْلُبُ مَحَلًّا مَوْجُودًا يَبْطُلُ بِبَقَائِهِ لِأَنَّهُ يَبِينُ وَمَحَلُّهَا دِمَّةُ الْعَالِفِ وَهِيَ مَوْجُودَةٌ فَإِذَا وَجِدَ الشَّرْطَ بَعْدَ النِّكَاحِ الثَّانِي فَكَأَنَّهُ جَبَّتِيذٌ قَالَ أَتَيْتِ طَالِقٌ فَيَقْعُ الطَّلَاقُ وَعِنْدَنَا لَمَّا كَانَ قَوْلُهُ أَتَيْتِ طَالِقٌ وَكُنْتُ التَّغْلِيْقُ مَوْجُودًا مَجَازًا يُشَبِّهُ الْحَقِيقَةَ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ مَحَلٍّ مَوْجُودٍ كَالْحَقِيقَةِ وَقَدْ قَاتِ الْمَحَلَّ بِالتَّجْزِئِ فَلَا يَبْطُلُ قَوْلُهُ أَتَيْتِ طَالِقٌ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ لِأَنَّ قَدَرًا مَا وَجِدَ مِنَ الشُّبْهَةِ لَا يَبْطُلُ إِلَّا فِي مَحَلِّهِ كَالْحَقِيقَةِ لَا تُسْتَعْنَى عَنِ الْمَحَلِّ فَإِذَا قَاتِ الْمَحَلَّ بَطَلَ وَالْحَاصِلُ أَنَّ الشُّبْهَةَ تَجْرِي مَجْرَى الْحَقِيقَةِ عِنْدَهُمْ فِي طَلَبِ الْمَحَلِّ فِي أَكْثَرِ الْمَوَاضِعِ اِخْتِيَاظًا كَالْمَغْضُوبِ فَإِنَّ الْأَصْلَ فِيهِ الرُّدُّ ثُمَّ الْقِسْمَانِ إِلَى الْقِيَمَةِ أَوْ الْهَيْلِ بَعْدَ الْهَلَاكِ وَلَكِنْ مَعَ وَجُودِ الْمَغْضُوبِ لِلْغَضَبِ هُبْنُهُ اِجْتَابِ الْقِيَمَةِ حَتَّى صَحَّ الْإِبْرَاءُ عَنِ الْقِيَمَةِ وَالرُّهْنُ وَالْكَفَالَةُ بِهَا خَالَ قِيَامِ الْعَيْنِ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ لَهَا كِبُوتٌ بِوَجْهِ مَا لَمَّا صَحَّتْ هَذِهِ الْأَحْكَامُ فَكَذًا لِلْإِجَابِ فِي عَيْنِ خَالَ التَّغْلِيْقِ هُبْنُهُ التَّجْزِئُ فِي اِئْتِصَاءِ الْمَحَلِّ فَعِنْدَ قَوَائِمِ الْمَحَلِّ يَبْطُلُ وَلِقَائِهِ لَمْ يَبْتَكِهِ لِهَذَا التَّنْذِيرِ -

ترجمہ: اور ہمارے اور امام زفر رحمہ اللہ کے درمیان اختلاف کا ثرودہ ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے ذکر کیا ہے ﴿یہاں تک کہ فی الحال طلاق دینا تطیق کو باطل کر دے گا﴾ ہمارے نزدیک نہ کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب

کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ان دخلت الدار فالت طالق ثلاثاً (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں) پھر اس نے اپنی اس بیوی کو تین طلاقیں مجزئہ دیدیں پھر اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا، پھر شوہر ثانی نے اس کے ساتھ دخول کیا اور اس کو طلاق دیدی، پھر وہ عورت پہلے شوہر کی طرف لوٹ آئی نکاح کے ساتھ اور دخول دار پایا گیا تو ہمارے نزدیک اس عورت پر طلاق واقع نہیں ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تعلیق کے وقت شوہر کا قول اذنت طالق نہیں پایا گیا مگر محض جہلاً جس حقیقت کا بالکل شائبہ نہیں ہے، اس لئے یہ سبب (اذنت طالق) کسی ایسے محل موجود کا تقاضا نہیں کرے گا جس کی بناء سے یہ باقی رہے کیونکہ تعلیق بالشرط یحییٰ ہے اور یحییٰ کا محل حالف کا ذمہ ہوتا ہے اور حالف کا ذمہ موجود ہے پس نکاح ثانی کے بعد جب شرط پائی گئی تو گویا اسی وقت شوہر نے اذنت طالق کہا ہے پس طلاق واقع ہو جائے گی اور ہمارے نزدیک چونکہ شوہر کا قول اذنت طالق تعلیق کے وقت مجزئہ اموجود ہے جو حقیقت کے مشابہ ہے اس لئے حقیقت کی طرح اس کے لئے بھی محل کا موجود ہونا ضروری ہے اور تعجیز کی وجہ سے وہ محل فوت ہو گیا ہے۔ لہذا اذنت طالق باقی نہیں رہے گا اور یہی مطلب ہے مصنف رحمہ اللہ کے اس قول کا کہ کیونکہ حقیقت کے ساتھ مشابہت جس قدر پائی گئی ہے وہ محل کے بغیر باقی نہیں رہتی جس طرح حقیقت محل سے مستغنی نہیں ہوتی ہے، پس جب محل ختم ہو گیا تو سبب بھی باطل ہو گیا ہے اور خلاصہ یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک اکثر مقامات میں شبہ حقیقت بھی تقاضائے محل میں احتیاطاً حقیقت کے قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ مال مفسوب کہ اس میں اصل حکم (یعنی مفسوبہ چیز کو) واپس کرنا ہے پھر (مفسوبہ چیز کے) ہلاک ہونے کے بعد قیمت یا مثل سے ضمان ادا کرنا واجب ہے لیکن مفسوبہ چیز کے موجود ہوتے ہوئے فسخ کو قیمت کے واجب کرنے کا شبہ حاصل ہے یہاں تک کہ عین کے موجود ہونے کی حالت میں قیمت سے (عاصب کو) بری کرنا اور قیمت کے عوض کوئی چیز رہن رکھنا اور قیمت کا قلیل ہونا روا ہے اور اگر قیمت کا ثبوت کسی حیثیت سے نہ ہوتا تو یہ سب احکام بھی درست نہ ہوتے پس اسی طرح ایجاب کو بھی تعلیق کی حالت میں تعجیز کا شبہ حاصل ہے، محل کا تقاضا کرنے میں اس لئے محل کے فوت ہو جانے کے وقت تعلیق باطل ہو جائے گی اور امام زفر رحمہ اللہ اس بار کی سے باخبر نہیں ہوئے۔

تشریح ﴿وحدود الخلاف﴾ امام زفر رحمہ اللہ اور دیگر احناف کے مذکورہ اختلاف کا شرع بیان کر رہے ہیں کہ شرع اختلاف اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ تعجیز تعلیق کو باطل کرتی ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک تعجیز تعلیق کو باطل کر دیتی ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک باطل نہیں کرتی، صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی آدمی نے اپنی بیوی کی تین طلاقیں کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا اور کہا ﴿ان دخلت الدار فالت طالق ثلاثاً﴾ پھر اس نے دخول دار کی شرط کے پائے جانے سے پہلے تین مجزئہ ﴿فوری﴾ طلاقیں اس عورت کو دیدیں پس وہ عورت مغلطہ ہو گئی اس کے بعد اس عورت نے عدت پوری کر کے دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح کر لیا پھر زوجہ ثانی نے دخول کرنے کے بعد اسے طلاق دیدی اس کے بعد اس عورت نے عدت پوری کر کے زوجہ اول کے ساتھ دوبارہ نکاح کر لیا پھر دخول دار کی شرط پائی گئی تو ہمارے نزدیک چونکہ تعجیز تعلیق کو باطل کر دیتی ہے یعنی مجزئہ طلاقیں معلق طلاقیں کو باطل کر دیتی ہیں اس لئے دخول دار کی شرط پائے جانے کے بعد وہ معلق تین طلاقیں واقع نہیں ہوں گی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ تعجیز تعلیق کو باطل نہیں کرتی یعنی مجزئہ طلاقیں معلق طلاقیں کو باطل نہیں کرتیں اس لئے دخول دار کی شرط پائے جانے کے بعد وہ تین معلق طلاق واقع ہو جائیں گی۔

﴿لان عندہ لہ یوجد قولہ﴾ یہ بات کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تعجیز تعلیق کو باطل نہیں کرتی یعنی مجزئہ طلاقیں معلق طلاقیں کو باطل نہیں کرتیں اس پر امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دخلت الدار فالت طالق

طلاق میں جو معلق بالشرط ہے یعنی انت طالق ثلثاً یہ تعلیق بالشرط کے وقت ترسب جزاء کا یعنی وقوع طلاق کا محض سبب مجازی ہے سبب حقیقی کا اس میں کوئی شائبہ ہی نہیں ہے یعنی تعلیق بالشرط کے وقت انت طالق ثلثاً کو محض مجازی طور پر سبب کہہ دیا گیا ہے ورنہ اس میں حقیقی سبب کا کوئی شائبہ نہیں ہے اور سبب مجازی کے لیے عمل کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن سبب حقیقی کے لیے عمل کی ضرورت ہوتی ہے اگر عمل ہوگا تو سبب حقیقی باقی رہے گا اور اگر عمل نہ ہو تو پھر سبب مجازی باطل ہو جائے گا، پس جب تعلیق کے وقت انت طالق ثلثاً وقوع طلاق کا حقیقی سبب نہیں ہے تو انت طالق کسی ایسے عمل کا تقاضا نہیں کرے گا جس کے باقی رہنے سے وہ باقی رہے کیونکہ تعلیق بالشرط یحییٰ ہے اور یحییٰ کا محض قسم اٹھانے والے کا ذمہ ہوتا ہے اور قسم اٹھانے والا یعنی تعلیق بالشرط کرنے والا شوہر ہے اور اس کا ذمہ موجود ہے، اس لیے تعلیق بالشرط یعنی انت طالق محل (عورت) کا تقاضا نہیں کرے گا، پس جب تین منجر طلاقیں دینے سے عمل (طلاق کا محل عورت ہے) فوت ہوا ہے تو اس سے وہ تعلیق باطل نہیں ہوئی، کیونکہ وہ محل کا تقاضا نہیں کر رہی تھی کہ عمل کے فوت ہو جانے سے وہ باطل ہو جاتی ہے۔

ہاں جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی اور تعلیق تین معلق طلاقیں واقع ہوں گی تو اب انت طالق ثلثاً سبب حقیقی بنے گا، لہذا محل (عورت) کا ہونا ضروری ہوگا تا کہ طلاق اس آدمی کی ملک میں واقع ہو۔ الغرض جب تعلیق کے وقت انت طالق کسی محل کا تقاضا نہیں کرتا تو تین منجر طلاقیں دینے سے جب محل زائل ہو گیا تو اس کی وجہ سے سابقہ تعلیق باطل نہ ہوگی پھر جب اس عورت نے زواج اول سے دوبارہ نکاح کر لیا اور محل پایا گیا تو اس کے بعد جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی تو اس پر تین معلق طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ اس وقت محل (عورت) موجود ہے، لہذا وہ جو تین معلق طلاقیں تھیں وہ واقع ہو جائیں گی۔

﴿و عندنا لما كان﴾ احصاف کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ انت طالق ثلثاً تعلیق کے وقت اگرچہ سبب حقیقی نہیں ہے لیکن ایسا سبب مجازی ہے جو سبب حقیقی کے مشابہ ہے اور سبب حقیقی محل سے مستغنی نہیں ہوتا بلکہ محل کا محتاج ہوتا ہے پس اسی طرح مشابہ بالسبب اجمعی بھی محل کا محتاج ہوگا یعنی جس طرح خود سبب حقیقی کے لیے محل کا ہونا ضروری ہے، اسی طرح جو اس کے مشابہ ہو اس کے لیے بھی محل کا ہونا ضروری ہے اور مذکورہ صورت میں جب تین طلاقیں دخول دار کی شرط پر معلق کیں پھر شوہر نے اس کو تین منجر طلاقیں دیدیں تو محل (عورت) باقی نہ رہا تو جب محل باقی نہ رہا تو تعلیق (انت طالق ثلثاً) باطل ہو گئی اور جب تعلیق باطل ہوئی تو دخول دار کی شرط پائے جانے کے بعد تین معلق طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔

﴿والحاصل ان الشبهة﴾ باقی رہی یہ بات کہ مشابہ بالسبب اجمعی کو محل کا تقاضا کرنے میں سبب حقیقی کے قائم مقام کیا جاتا ہے یعنی جس طرح سبب حقیقی کے لیے محل کا ہونا ضروری ہے، اسی طرح ایسے سبب مجازی کے لیے بھی محل کا ہونا ضروری ہے جو سبب حقیقی کے مشابہ ہو اس کی دلیل کیا ہے؟ تو شارح بحث فرماتے ہیں کہ بہت سارے مسائل میں مشابہ بالسبب اجمعی کو محل کا تقاضا کرنے میں سبب حقیقی کا قائم مقام کیا جاتا ہے اس کی مثال مال مضروب ہے کہ اصل حکم یہ ہے کہ عین مال مالک کو واپس کیا جائے اور اگر عین مال ہلاک ہو جائے تو ذوات الغنیم میں قیمت سے اور ذوات الامثال میں مثل سے ضمان ادا کرنا واجب ہے۔ لیکن عین مال مضروب کے باقی ہوتے ہوئے بھی قیمت کے واجب ہونے کا شبہ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ عین مال مضروب کے موجود ہونے کی حالت میں مالک اگر عاصب کو اس (مال مضروب) کی قیمت سے بری کر دے تو صحیح ہے لہذا اس کے بعد وہ مال مضروب اگر ہلاک ہو گیا تو عاصب ضامن نہیں ہوگا اور اگر عین مال مضروب کے موجود ہونے کی حالت میں عاصب اس کی قیمت کے بدلے میں کوئی مال مالک کے پاس رہا

رکھو ادے تو بھی صحیح ہے اور اسی طرح اگر کوئی شخص غاصب کی طرف سے مالک کے لئے مقصوبہ چیز کی قیمت کا کفیل ہو جائے تو یہ بھی درست ہے پس ان مسائل سے معلوم ہوا کہ بعینہ مال مقصوبہ کے موجود ہونے کی حالت میں قیمت واجب ہونے کا شبہ ہے کیونکہ اگر قیمت کا ثبوت کسی حیثیت سے نہ ہوتا تو یہ مسائل جن کا دار و مدار قیمت پر ہے درست نہ ہوتے اور یہ احکام ہیں حقیقی قیمت کے لیکن یہ قیمت کے شبہ والی صورت میں بھی جاری ہو رہے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح بعینہ مال مقصوبہ کے موجود ہونے کی حالت میں قیمت واجب کرنے کا شبہ موجود ہے اسی طرح بعینہ تطیق کی حالت میں یعنی شرط کے پائے جانے سے پہلے ایجاب یعنی انت طالق ثلاثاً کے لیے حکم یعنی طلاق کے ثبوت کا شبہ ضرور ہوگا یعنی یہ امکان ہوگا کہ شرط پائی جائے اور طلاق واقع ہو جائے اور جب شرط کے پائے جانے سے پہلے طلاق کا شبہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ تطیق اگرچہ سبب مجازی ہے لیکن محض مجاز نہیں ہے جیسا کہ امام زفر کا خیال ہے بلکہ سبب حقیقی کے مشابہ ہے پس جس طرح سبب حقیقی کے لئے عمل کا ہونا ضروری ہے اسی طرح مشابہ بالسبب الحقیقی کے لئے بھی عمل کا ہونا ضروری ہوگا لیکن منجر طلاق دینے سے چونکہ محل زائل ہو گیا اس لئے تطیق ۷۰ تن طلاق معلق ۶۰ باطل ہو جائیں گی اور جب تطیق باطل ہو گئی تو دخول دار کی شرط پائے جانے کے بعد تن طلاق واقع نہیں ہوں گی۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام زفر رحمہ اللہ کی نظر اس بار کی طرف نہیں گئی۔

وَقَاسَ الْمَسْئَلَةَ الْمَذْكُورَةَ عَلَى مَا إِذَا عَلِيَ طَلَاقُ الْمُطَلَّاقَةِ الثَّلَاثِ أَوْ الْأَجْنَبِيَّةِ بِالْمَلِكِ بِأَنْ قَالَ إِنَّ لَكَحَتِكَ فَالْتِ طَالِقٌ فَإِنَّ الْمَحَلَّ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ ابْتِدَاءً مَعَ أَنَّهُ يَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ فَالْأَنْ يَقَعُ ابْتِهَاً فِي الْمُنْتَازِعِ فِيهِ أَوَّلَى بِأَنْ يَقَعُ الطَّلَاقُ حِينَئِذٍ فَاجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ بِخِلَافِ تَعْلِيلِ الطَّلَاقِ بِالْمَلِكِ فِي الْمُطَلَّاقَةِ ثَلَاثًا لِأَنَّ ذَلِكَ الشَّرْطَ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ يَعْنِي أَنَّ الشَّرْطَ وَهُوَ الْتَكَاسُ فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ لِلطَّلَاقِ لِأَنَّهُ عِلَّةٌ لِبَصَحَةِ التَّعْلِيلِ وَهُوَ عِلَّةٌ لَوْ قُوعِ الطَّلَاقِ فَكَانَ هُوَ عِلَّةَ الْعِلَّةِ فَصَارَ التَّعْلِيلُ بِشَرْطٍ هُوَ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ مُعَارَضًا لِهَذِهِ الشُّبْهَةِ السَّابِقَةِ عَلَيْهِ وَهِيَ شُبْهَةٌ وَقُوعِ الْجَزَاءِ وَكِبُوتِ السِّيَبَةِ لِلْمَعْلِيِّ قَبْلَ تَحْقِيقِ الشَّرْطِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ شُبْهَةَ وَقُوعِ الْجَزَاءِ قَبْلَ الشَّرْطِ تَقْتَضِي وُجُودَ الْمَحَلِّ وَشُبْهَةُ التَّعْلِيلِ بِمَالِهِ حُكْمُ الْعِلَّةِ تَقْتَضِي عَدَمَ الْمَحَلِّ لِأَنَّ الْحُكْمَ لَا يُوْجَدُ قَبْلَ الْعِلَّةِ بَلْ بَعْدَهَا فَلَمَّا تَعَارَضَتَا تَسَاقَطَتَا قَلِيلًا لَا يُحْتَاجُ هَهُنَا إِلَى الْمَحَلِّ۔

اور امام زفر رحمہ اللہ نے مذکورہ مسئلہ کو قیاس کیا ہے اس صورت پر جبکہ کوئی شخص مطلقہ ثلاث یا اجنبیہ کی طلاق کو ملک نکاح پر معلق کرے یا اس طور کہ یوں کہے ان لکھتک فالت طالق (اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے) کیونکہ (یہاں) ابتداء ہی سے محل موجود نہیں ہے باوجودیکہ شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے تو متنازع فیہ مسئلہ میں بدرجہ اولیٰ اجتہاد تطیق باقی رہے گی یا اس طور کہ اس وقت (شرط کے پائے جانے کے وقت) طلاق واقع ہو جائے گی تو مصنف رحمہ اللہ نے اس قیاس کا جواب دیا اپنے اس قول سے کہ ۷۰ بخلاف مطلقہ ثلاث میں ملک نکاح پر طلاق کو معلق کرنے کے کیونکہ یہ شرط مل کے حکم میں ہے ۶۰ یعنی شرط (اور وہ نکاح ہے) طلاق کے لئے بحولہ علت کے ہے کیونکہ نکاح تطیق کے صحیح ہونے کی علت ہے اور تطیق بالشرط وقوع طلاق کی علت ہے لہذا نکاح (طلاق کی) علت علت بن گیا تو ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا جو علت کے حکم میں ہے ۷۰ اس شبہ کے معارض ہو گیا جو

شرط سے پہلے ہے مشابہت سابقہ کا اور وہ ہے جزام کے واقع ہونے کا شبہ اور شرط کے پائے جانے سے پہلے مطلق (یعنی فالت طالق) کے لیے سبب کے ثبوت کا شبہ اور غلامیہ یہ ہے کہ شرط (کے پائے جانے) سے پہلے جزام واقع ہونے کا شبہ وجود محل کا تقاضا کرتا ہے اور ایسی شرط کے ساتھ تطلیق کا شبہ جو کہ علت کے حکم میں ہے محل کے موجود نہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا ہے بلکہ علت کے بعد حکم پایا جاتا ہے، لہذا جب دونوں تقاضوں میں تعارض ہو گیا تو دونوں ساقط الاہتبار ہو گئے پس اسی بناء پر اس مسئلہ میں محل کے پائے جانے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

تشریح ﴿وقاس المسئلة المذكورة﴾ یہاں سے امام زفر رحمہ اللہ کی دوسری دلیل بیان کر رہے ہیں کہ امام زفر رحمہ اللہ نے مسئلہ مذکورہ ان دخلت الدار فالت طالق فلائاً کو ایک دوسرے مسئلے پر قیاس کیا ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے مطلقہ ثلاث (وہ عورت جس کو اس نے تین طلاقیں دی تھیں) یا اجنبیہ عورت سے کہا ان نکحتك فالت طالق اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے تو اس صورت میں تطلیق بالشرط کے ابتداء ہی میں طلاق کا محل (عورت) موجود نہیں ہے مگر اس کے باوجود تطلیق باطل نہیں ہوتی بلکہ شرط (نکاح) کے پائے جانے کے بعد تمام احتاف کے نزدیک معلق طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ جب ابتداء محل کے موجود نہ ہونے کی صورت میں تطلیق باطل نہیں ہوتی بلکہ تطلیق باقی رہتی اور شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے تو مسئلہ متنازع فیہ ان دخلت الدار فالت طالق فلائاً اس میں ابتداء (تطلیق کی ابتداء میں) محل موجود ہے بناء موجود نہیں ہے کیونکہ جب اس نے اپنی بیوی کی تین طلاقیں کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا تھا اس وقت وہ اس کے نکاح میں تھی، بعد میں تین منجر طلاقیں دینے سے محل باطل ہوا پس اس میں ابتداء محل موجود ہے صرف بناء موجود نہیں ہے اس میں تو بدرجہ اولیٰ تطلیق محل کی محتاج نہیں ہوگی اور محل نہ ہونے کی وجہ سے تطلیق باطل نہیں ہوگی بلکہ شرط (دخول دار) کے پائے جانے کے بعد معلق طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

﴿بغلاف تعلیق الطلاق بالملك﴾ مصنف رحمہ اللہ امام زفر رحمہ اللہ کے اس قیاس کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے، اس لیے کہ جب کسی آدمی نے مطلقہ ثلاث یا اجنبیہ عورت کی طلاق کو ملک نکاح پر معلق کیا اور کہا ان نکحتك فالت طالق تو اس میں جو شرط ہے یعنی نکاح وہ حکم یعنی وقوع طلاق کے لیے علت کے درجہ میں ہے اس لئے کہ وقوع طلاق کی اصل علت ہے تطلیق، لیکن یہ وقوع طلاق کی علت اس وقت بنے گی جب یہ تطلیق خود درست ہو اور تطلیق درست ہوگی نکاح سے کیونکہ اس تطلیق میں نکاح کو شرط بنایا گیا ہے، پس نکاح تطلیق کے صحیح ہونے کی علت ہے اور تطلیق بالشرط وقوع طلاق کی علت ہے پس نکاح طلاق کی علت العلۃ بن گیا اور آپ جانتے ہیں کہ علت العلۃ علت کے حکم میں ہوتی ہے اور حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا۔ لہذا ان نکحتك فالت طالق میں اس شرط (نکاح) کا علت کے حکم میں ہونا بطلان حکم کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا اور بطلان حکم عدم محل کا تقاضا کرتا ہے اور جب معاملہ اس طرح ہے تو ان نکحتك میں شرط (نکاح) کا علت کے حکم میں ہونا اس کا سبب حقیقی کی اس مشابہت کے معارض ہوگا جو مشابہت شرط کے پائے جانے سے پہلے ثابت ہے یعنی شرط کے پائے جانے سے پہلے جزام کے واقع ہونے کا شبہ ہوتا ہے جیسا کہ اوپر گزرا ہے۔ تو ان نکحتك میں اس شرط نکاح کا علت کے حکم میں ہونا اس شبہ کے معارض ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ ان نکحتك میں اس شرط (نکاح) کا علت کے حکم میں ہونا اور شرط کے پائے جانے سے پہلے جزام کے واقع ہونے کا شبہ دونوں کے تقاضوں میں تعارض ہے ہاں طور کہ ان نکحتك فالت طالق میں شرط (نکاح) کے پائے جانے

سے پہلے جزاء (طلاق) کے واقع ہونے کا شبہ ہے اور شبہ محل کا تقاضا کرنے میں حقیقت کے قائم مقام ہوتا ہے، لہذا جزاء کے واقع ہونے کا شبہ محل کے پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے اور نکحتک میں شرط (نکاح) کا علت کے حکم میں ہونا محل کے نہ پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ اس میں جو شرط ہے یعنی نکاح وہ حکم یعنی وقوع طلاق کے لیے علت کے درجہ میں ہے اور حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا ہے اور حکم کا نہ پایا جانا محل کے نہ پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے، پس دونوں کے تقاضوں میں تعارض ہے اور قاعدہ ہے اذا تعارضنا حسالفا لہذا جب دونوں میں تعارض ہوا تو دونوں ساقط ہو گئے اور جب دونوں ساقط ہو گئے تو محل کے پائے جانے کی شرط نہیں ہوگی کیونکہ تمام اشیاء میں اصل عدم ہے اور جب محل کے پائے جانے کی شرط نہیں ہے تو تطبیق باطل نہیں ہوگی بلکہ باقی رہے گی لہذا شرط (نکاح) کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔ جب کہ ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا قیاس میں محل کے پائے جانے کی شرط ہے جیسا کہ اوپر گزرا، پس وہاں محل کے فوت ہونے سے تطبیق باطل ہو جائے گی اور دخول دار والی شرط پائے جانے کے بعد طلاق معلق واقع نہیں ہوگی، پس امام زفر رحمہ اللہ کا مسئلہ مذکورہ ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا کو ان نکحتک فانت طالق پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

وَ الْإِيجَابُ الْمُضَافُ لِلْحَالِ مُقَابِلُ لِلْإِيجَابِ الْمُعْلَى يَعْنِي أَنَّ الْإِيجَابَ الْمُعْلَى بِالشَّرْطِ وَ هُوَ قَوْلُهُ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ يَكُونُ سَبَبًا فِي حَالِ وُجُودِ الشَّرْطِ وَ الْإِيجَابُ الْمُضَافُ إِلَى الْوَقْتِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتَ طَالِقٌ غَدًا سَبَبٌ لِلْحَالِ لَكِنْ تَأَخَّرَ حُكْمُهُ إِلَى الْغَدِ وَ هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلَلِ فِي الْحَقِيقَةِ وَ إِنَّمَا يُعَدُّ سَبَبًا بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ هَذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ لِلْسَّبَبِ وَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الرَّابِعُ هُوَ قَوْلُهُ وَ سَبَبٌ لَهُ سَبَبُهُ الْعِلَلِ كَمَا ذَكَرْنَا فِي الْيَمِينِ بِالطَّلَاقِ وَ الْعِتَاقِ وَ هُوَ الَّذِي يُسَمَّى سَبَبًا مَجَازِيًّا فِي السَّابِقِ وَ مِنْ هُنَا ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ أَقْسَامَ السَّبَبِ ثَلَاثَةٌ السَّبَبُ الْحَقِيقِيُّ وَ سَبَبٌ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ وَ سَبَبٌ مَجَازِيٌّ لِأَنَّ الْإِيجَابَ الْمُضَافَ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلَّةِ فِي الْحَقِيقَةِ وَ السَّبَبُ الَّذِي لَهُ سَبَبُهُ الْعِلَّةُ هُوَ السَّبَبُ الْمَجَازِيُّ بَعِيْنُهُ -

ترجمہ: اور وہ ایجاب جو (کسی خاص وقت کی طرف) منسوب ہو وہ فی الحال سبب ہوگا "ایجاب مضاف" یہ مقابل ہے "ایجاب معلق" کے یعنی ایجاب معلق بالشرط اور وہ شوہر کا یہ قول ہے ان دخلت الدار فانت طالق یہ سبب بنتا ہے شرط کے پائے جانے کی حالت میں اور وہ ایجاب جو وقت کی طرف منسوب ہو بایں طور کہ یوں کہے انت طالق غدا یہ سبب ہوگا فی الحال لیکن حکم کل تک مؤخر ہوگا سبب کی یہ قسم طلق کی اقسام میں سے ہے کہ اور اس کو سبب شمار کیا جاتا ہے محض اضافت کے اعتبار سے پس ممکن ہے کہ یہ سبب کی چوتھی قسم ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ چوتھی قسم ماتن ہو کہ یہ قول ہو اور وہ سبب جس کو طلق کا شبہ حاصل ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ طلاق اور عتاق کی یمنین کے بارے میں اور اس کا نام باطل میں سبب مجازی رکھا گیا ہے اور اسی وجہ سے بعض اصولی اس بات کی طرف گئے ہیں کہ سبب کی تین قسمیں ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب بمعنی العلة (۳) سبب مجازی کیونکہ جو حکم (زمان کی طرف) منسوب ہو اور حقیقت وہ علت کی اقسام میں سے ہے اور جس سبب کو شبہ علت کا شبہ حاصل ہو وہ بعینہ سبب مجازی ہے۔

ترجمہ: اور الا ایجاب سبب للحال صاحب کتاب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ طلاق اور عتاق کا وہ ایجاب جو کسی خاص وقت

کی طرف منسوب ہو مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق غداً (تجہ کل آئندہ طلاق ہے) یا مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا انت حر (تو آزاد ہے) تو ایسا ایجاب فی الحال یعنی ایجاب طلاق اور ایجاب عتاق کے وقت وقوع طلاق اور وقوع عتاق کا سبب ہوگا۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں الا ایجاب المضاف یہ الا ایجاب المعلق کے مقابل ہے یعنی ایجاب دو طرح کا ہے ایجاب مضاف اور ایجاب معلق، ماقبل میں جس ایجاب کا ذکر گذرا ہے وہ ایجاب معلق ہے یعنی طلاق اور عتاق کا وہ ایجاب جو شرط پر معلق ہو اور اب یہاں سے ایجاب مضاف کو ذکر کر رہے ہیں یعنی طلاق و عتاق کا وہ ایجاب جو کسی خاص وقت کی طرف منسوب ہو، ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ وہ ایجاب جو شرط پر معلق ہو جیسے ان دخلت الدار فانت طالق یہ فی الحال (تعلیق کی حالت میں) حکم یعنی وقوع طلاق کا سبب نہیں بنتا بلکہ یہ حکم یعنی وقوع طلاق کا سبب بنتا ہے شرط کے پائے جانے کے وقت اور وہ ایجاب جو کسی خاص وقت کی طرف منسوب ہو مثلاً یوں کہ انت طالق غداً وہ فی الحال وقوع طلاق سبب بنتا ہے کیونکہ فی الحال وقوع طلاق کا سبب بننے سے مانع تعلیق بالشرط ہے اور یہاں وہ نہیں پائی گئی اس لئے یہ فی الحال وقوع طلاق کا سبب بنے گا۔ البتہ خاص وقت کی قید کی وجہ سے حکم اس وقت کے آنے تک مؤخر رہے گا، مثلاً مذکورہ صورت میں حکم کل تک مؤخر رہے گا یعنی طلاق کل کے دن واقع ہوگی۔

﴿وہو من اقسام العلل الغر﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سبب کی یہ قسم جو کسی خاص وقت کی طرف منسوب ہو، درحقیقت علت کی اقسام میں سے ہے باقی رہا یہ سوال کہ جب یہ علت کی اقسام میں سے ہے تو پھر اس کو سبب میں کیوں شمار کیا؟ ﴿والما بعد﴾ سیاق سے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ اس قسم کو محض اس اعتبار سے سبب شمار کیا گیا ہے کہ اس کی نسبت خاص وقت کی طرف ہے۔ ﴿فیمکن ان یکون لهذا﴾ باقی رہا یہ کہ سبب کی چوتھی قسم کونسی ہے؟ تو شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ وہ سبب جو خاص وقت کی طرف منسوب ہو یہ سبب کی چوتھی قسم ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ سبب کی چوتھی قسم وہ ہو جس کو مصنف رحمہ اللہ نے سبب لہ شبہۃ العلة سے بیان کیا ہے کہ ایک سبب وہ ہے جس کو علت کے ساتھ مشابہت حاصل ہے جیسا کہ ہم نے تعلیق بالطلاق اور تعلیق بالعتاق کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ ان کو علت کے ساتھ مشابہت حاصل ہے ماقبل میں اس کا نام سبب مجازی رکھا گیا ہے۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ سبب کی چوتھی قسم بعینہ وہی ہے جو تیسری قسم ہے اس لئے بعض اصولیوں جیسے شارح منار رحمہ اللہ علامہ ابن الملک رحمہ اللہ اور صاحب حسامی اور علامہ عبد العزیز بخاری رحمہ اللہ شارح اصول بز دوئی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سبب کی تین قسمیں ہیں: (۱) سبب حقیقی (۲) سبب فی معنی العلة (۳) سبب مجازی۔

کیونکہ جو سبب کسی خاص وقت کی طرف منسوب ہو وہ درحقیقت علت کی اقسام میں سے ہے اور سبب لہ شبہۃ العلة بعینہ سبب مجازی ہے پس تین اقسام باقی رہ گئیں۔

وَالثَّانِي الْعِلَّةُ وَهُوَ مَا يُضَافُ إِلَيْهِ وَجُوبُ الْحُكْمِ ابْتِدَاءً أَوْ بَلَا وَاسْطَةً اخْتِرَازًا عَنِ السَّبَبِ وَالْعِلَامَةِ وَعِلَّةُ الْعِلَّةِ وَهُوَ يَعْمُ الْعِلَلُ الْمَوْضُوعَةُ كَالْبَيْعِ وَالنِّكَاحِ وَالْعِلَلُ الْمُسْتَنْبَطَةُ بِالْإِجْتِهَادِ وَهُوَ سَبْعَةٌ أَقْسَامٌ لِأَنَّ الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةَ الْحَقِيقِيَّةَ تَتِمُّ بِثَلَاثَةِ أَوْصَافٍ أَحَدُهَا أَنْ تَكُونَ عِلَّةً اسْمًا بِأَنْ تَكُونَ مَوْضُوعَةً لِلْحُكْمِ وَيُضَافُ إِلَيْهَا ابْتِدَاءً وَالثَّانِي أَنْ تَكُونَ عِلَّةً مَعْنًى بِأَنْ تَكُونَ مُؤَلَّرَةً لِي الْحُكْمِ وَالثَّالِثُ أَنْ تَكُونَ حُكْمًا بِحَيْثُ يَنْبَغُ الْحُكْمُ بَعْدَ وَجُودِهَا مِنْ غَيْرِ قَرَأَةٍ فَإِذَا وَجِدَتْ هَذِهِ الْأَوْصَافُ الثَّلَاثَةُ لِي هِيَ وَاجِبٌ كَانَ عِلَّةً تَامَّةً تَامَّةً وَإِلَّا فَتَأَيَّزُ فَيَاغْتَبَرُ اسْتِغْتَالُ هَذِهِ الْأَوْصَافِ

وَعَدَمِهِ يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ الْأَقْسَامُ سَبْعَةً بِهَذِهِ الْوَتِيرَةِ الْأَوَّلِ مَا يَكُونُ اسْمًا وَمَعْنَى وَحُكْمًا وَهُوَ
الْقَامِعُ لِلْأَوْصَافِ وَالثَّانِي مَا يَكُونُ اسْمًا لَا مَعْنَى وَلَا حُكْمًا وَالثَّالِثُ مَا يَكُونُ مَعْنَى لَا اسْمًا وَلَا
حُكْمًا وَالرَّابِعُ مَا يَكُونُ حُكْمًا لَا اسْمًا وَلَا مَعْنَى فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ مَا يُوجَدُ فِيهَا وَصْفٌ وَيَعْدُمُ وَصْفَانِ وَ
الْخَامِسُ مَا يَكُونُ اسْمًا وَمَعْنَى لَا حُكْمًا وَالسَّادِسُ مَا يَكُونُ اسْمًا وَحُكْمًا لَا مَعْنَى وَالسَّابِعُ مَا
يَكُونُ مَعْنَى وَحُكْمًا لَا اسْمًا فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ مَا يُوجَدُ فِيهَا وَصْفَانِ وَيَعْدُمُ وَصْفٌ لَكِنْ الْمُصَيِّفُ رَحِمَهُ
لَمْ يَذْكُرْ مَا هُوَ مَعْنَى لَا اسْمًا وَلَا حُكْمًا وَمَا هُوَ حُكْمًا لَا اسْمًا وَلَا مَعْنَى وَذَكَرَ عَوَضَهُمَا عِلَّةً فِي حَيِّزِ
الْأَسْبَابِ وَوَصَفًا لَهُ شُبُهَةُ الْعِلَلِ كَمَا سَتُطْلِعُ عَلَيْهِ فِي اثْنَاءِ الْكَلَامِ إِذَا عَرَفْتَ هَذَا قَالَانَ نَشْرَعُ
عَلَى مَا قَسَمَهُ الْمُصَيِّفُ رَحِمَهُ قَنَقُولُ .

ترجمہ: ﴿اور دوسری قسم علت ہے اور علت وہ چیز ہے کہ جس کی طرف وجوب حکم ابتداء منسوب ہو﴾ یعنی بلا واسطہ یہ احتراز ہے
سبب اور علامت اور علت العلة سے اور یہ تعریف علل موضوعہ جیسے بیج اور نکاح اور علل مستبطہ بالا جہتا دونوں کو شامل ہے ﴿اور علت کی
سات قسمیں ہیں﴾ کیونکہ علل شرعیہ حقیقیہ تین اوصاف سے کامل ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ اسماء علت ہو یاں طور کہ اس کو حکم کے لئے وضع
کیا گیا ہو اور بلا واسطہ اس کی طرف حکم کی نسبت کی جائے۔ دوسرا وصف یہ ہے کہ وہ معنی کے اعتبار سے علت ہو یاں طور کہ وہ حکم میں
موثر ہو اور تیسرا وصف یہ ہے کہ وہ حکم کے اعتبار سے علت ہو یاں طور کہ علت کے پائے جانے کے بعد بلا تاخیر حکم ثابت ہو جائے پس
جب یہ تینوں وصف کسی ایک چیز میں پائے جائیں تو وہ علت تامہ کاملہ ہوگی ورنہ وہ علت ناقصہ ہوگی۔ پس ان اوصاف کے مکمل ہونے
اور نہ ہونے کے اعتبار سے مناسب ہے کہ اقسام سات ہوں، اس طرح (۱) پہلی قسم کہ وہ وصف ہے جو اسماء معنی اور حکماء تینوں لحاظ سے
علت ہو اور علت کی یہی قسم تمام اوصاف کو جامع ہے اور دوسری قسم وہ وصف ہے جو اسماء علت ہو معنی اور حکماء علت نہ ہو اور تیسری قسم وہ
وصف ہے جو معنی علت ہو اسماء اور حکماء علت نہ ہو اور چوتھی قسم وہ وصف ہے جو حکماء علت ہو نہ کہ اسماء اور معنی۔ پس یہ تین قسمیں وہ ہیں
جن میں سے ایک وصف پایا جاتا ہے اور دو نہیں پائے جاتے ہیں اور پانچویں قسم وہ وصف ہے جو اسماء اور معنی علت ہو اور حکماء علت نہ
ہو اور چھٹی قسم وہ وصف ہے جو اسماء اور حکماء علت ہو معنی علت نہ ہو اور ساتویں قسم وہ وصف ہے جو معنی اور حکماء علت ہو اسماء علت نہ ہو پس
یہ تین قسمیں وہ ہیں جن میں دو وصف پائے جاتے ہیں اور ایک وصف نہیں پایا جاتا ہے لیکن مصنف رَحِمَهُ نے اس وصف کو جو کہ معنی
علت ہو اسماء اور حکماء علت نہ ہو اور اس وصف کو چوتھی قسم جو کہ حکماء علت ہو اسماء اور معنی علت نہ ہو ذکر نہیں کیا اور ان کے عوض علت فی چیز
الاسباب اور وصفالہ شبہۃ العلل کو ذکر فرمایا ہے جیسا کہ تم دوران کلام اس پر مطلع ہو جاؤ گے۔ جب تم کو یہ (علت کی اقسام اور وجہ ضبط)
معلوم ہو چکی تو اب ہم مصنف رَحِمَهُ کی تقسیم کے مطابق (ان کی تشریح) کا آغاز کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

تشریح: ﴿والثانی العلة﴾ متعلقات احکام کی دوسری قسم علت ہے۔

﴿علت کی لغوی تعریف﴾ علت اس عارض کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے عمل کا وصف تبدیل ہو جائے جیسے مرض ہے کہ
اس کی وجہ سے محل قوت سے ضعف کی طرف تبدیل ہوتا ہے اسی وجہ سے مرض کو علت اور مریض کو علیل کہتے ہیں اور علت کی شرعی تعریف
خود مصنف رَحِمَهُ نے بیان کی ہے۔

﴿وہو ما یضاف الیہ وجوب الحکم ابتداء﴾ کہ علت وہ چیز ہے جس کی طرف حکم کا وجوب ابتداء یعنی بلا واسطہ

منسوب ہو۔

﴿ہای بلا واسطۃ الغر﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ علت کی تعریف کے فواید قیود بیان کر رہے ہیں کہ اس تعریف میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے وجوب حکم کی قید لگا کر شرط کو نکال دیا کیونکہ شرط کی طرف وجوب حکم منسوب نہیں ہوتا بلکہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور ابتداء ای بلا واسطۃ کی قید لگا کر سبب، علامت اور علتہ کو نکال دیا کیونکہ ان تین چیزوں کی طرف حکم کا وجوب بلا واسطۃ منسوب نہیں ہوتا بلکہ علامت کی طرف تو حکم کا وجوب منسوب ہی نہیں ہوتا ہے اور سبب اور علتہ علت کی طرف وجوب حکم تو منسوب ہوتا ہے لیکن بلا واسطۃ نہیں بلکہ علت کے واسطۃ سے۔

﴿وہو یعمہ﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علت کی تعریف محل موضوعہ کو بھی شامل ہے اور محل مستعملہ کو بھی شامل ہے محل موضوعہ ان علتوں کو کہتے ہیں جن کو شارح رحمۃ اللہ علیہ نے احکام مخصوصہ کے لئے محل قرار دیا ہو جیسے بیع کو شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ملک کی علت قرار دیا ہے اور نکاح کو شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ملک متحدہ کی علت قرار دیا ہے اور محل مستعملہ سے مراد وہ محل ہیں جو مجتہدین نے اجتہاد کے ذریعے مستعملہ کی ہوں جیسے قدر مع الجہتس حرمت ربوا کی علت ہے۔

﴿وہو سبعة اقسام﴾ علت کی تقسیم کر رہے ہیں۔

﴿لان الحلل الشرعیہ﴾ علت کی تقسیم سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ ایک تمہیدی بات بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ علت شرعیہ کی حقیقت میں تین اوصاف ملحوظ ہوتے ہیں (۱) وہ اسماء علت ہو۔ یعنی اس علت کو شریعت میں اس حکم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور وہ حکم اس علت کی طرف ابتداء یعنی بلا واسطۃ منسوب ہو۔ (۲) وہ معنی علت ہو۔ یعنی اس حکم کے ثابت کرنے میں وہ علت مؤثر ہو۔ (۳) وہ حکماً علت ہو۔ یعنی اس علت کے پائے جانے کے بعد فوراً ابلا تاخیر وہ حکم ثابت ہو جاتا ہو۔ پس اگر کسی چیز میں یہ تینوں اوصاف پائے جائیں تو وہ علت کاملہ تامہ کہلائے گی اور اگر کسی چیز میں ان اوصاف میں سے بعض پائے جائیں اور بعض نہ پائے جائیں تو وہ علت ناقصہ کہلائے گی۔ اور اگر کسی چیز میں ان اوصاف میں سے کوئی وصف نہ پایا جائے تو وہ علت ہی نہ ہوگی پس ان اوصاف کے مکمل ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے علت کی سات اقسام ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) اسماء معنی اور حکماً۔ تینوں اعتبار سے علت ہو یعنی تینوں اوصاف کو جامع ہو۔ اس کو علت تامہ کہتے ہیں۔ (۲) اسماء علت ہو معنی اور حکماً علت نہ ہو۔ (۳) معنی علت ہو اسماء اور حکماً علت نہ ہو۔ (۴) حکماً علت ہو اسماء اور معنی علت نہ ہو۔ یہ تینوں اقسام محل ناقصہ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک میں اوصاف ثلاثہ میں سے ایک وصف موجود ہے اور دو وصف موجود نہیں ہیں۔ (۵) اسماء اور معنی علت ہو حکماً علت نہ ہو۔ (۶) اسماء اور حکماً علت ہو معنی علت نہ ہو۔ (۷) معنی اور حکماً علت ہو اسماء علت نہ ہو یہ آخری تین محل ناقصہ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک میں دو وصف موجود ہیں اور ایک وصف موجود نہیں ہے۔

لیکن مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تیسری قسم ﴿کہ معنی علت ہو اسماء اور حکماً علت نہ ہو﴾ اور چوتھی قسم ﴿کہ حکماً علت ہو اسماء اور معنی علت نہ ہو﴾ کو صراحتہ ذکر نہیں کیا بلکہ ان کے بجائے علت فی غیر الاسباب (وہ علت جو سبب کے درجہ میں ہو) اور وصف لہ شبہہ الحطل (وہ وصف جس کو علت کا شبہہ حاصل ہو) کو ذکر فرمایا ہے جیسا کہ اثاثے کلام ﴿دوران کلام﴾ میں آپ کو معلوم ہو جائے گا۔

الْأَوَّلُ عِلَّةٌ اِسْمًا وَمَعْنَى وَحُكْمًا كَالْبَيْعِ الْمُنْطَلَقِ لِلْمَلِكِ أَيْ الْعَارِي عَنْ حَيْثَارِ الشَّرْطِ فَلِلَّهِ عِلَّةٌ اِسْمًا لِأَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلْمَلِكِ وَالْمَلِكُ مُضَافٌ إِلَيْهِ وَمَعْنَى لِأَنَّهُ يُؤْذِرُ فِيهِ وَهُوَ مَشْرُوعٌ لِأَجْلِهِ وَحُكْمًا لِأَنَّهُ

یَنْبَغُ الْمَلِكُ عِنْدَ وُجُودِهِ بِلَا تَرَاجٍ وَالْقَائِي عِلَّةُ إِسْمَا لَا حُكْمًا وَلَا مَعْنَى كَالْإِيجَابِ الْمَعْلِيِّ بِالشَّرْطِ وَ
هُوَ الَّذِي أَدَخَلَهُ فِيمَا سَبَقَ فِي السَّبَبِ التَّجَارِي مِثْلُ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَإِنَّ قَوْلَهُ أَنْتَ
طَالِقٌ عِلَّةُ إِسْمَا يُوقُوعِ الطَّلَاقِ فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ لَهُ فِي الشَّرْعِ وَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ وَ
لَيْسَ عِلَّةُ حُكْمًا لِأَنَّ حُكْمَهُ يَتَأَخَّرُ إِلَى وُجُودِ الشَّرْطِ وَلَا مَعْنَى إِذْ لَا تَأْيِيزَ لَهُ فِيهِ قَبْلَ وُجُودِ الشَّرْطِ وَ
مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ الْيَمِينُ بِاللَّهِ تَعَالَى لِلْكَفَّارَةِ عَلَى مَا قَالُوا وَالْقَائِي عِلَّةُ إِسْمَا وَمَعْنَى لَا حُكْمًا كَالْيَمِينِ
بِشَّرْطِ الْخِيَارِ فَإِنَّهُ عِلَّةُ لِلْمَلِكِ إِسْمَا لِأَنَّهُ مَوْضُوعٌ لَهُ وَمَعْنَى لِأَنَّهُ هُوَ الْمُؤَيَّرُ فِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ لَا حُكْمًا
لِأَنَّ ثُبُوتَ الْمَلِكِ مُتَأَخِّرٌ إِلَى اسْقَاطِ الْخِيَارِ وَالْيَمِينِ الْمُوقُوفِ عَطْفٌ عَلَى الْيَمِينِ بِشَّرْطِ الْخِيَارِ وَمِثَالُ
قَائِي لَهُ وَهُوَ أَنْ يُبَيِّعَ مَالَ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِجَازَتِهِ فَإِنَّهُ عِلَّةُ إِسْمَا وَمَعْنَى لِلْمَلِكِ لَا حُكْمًا لِتَرَاجِي الْمَلِكِ
إِلَى زَمَانِ إِجَازَةِ الْمَالِكِ وَالْإِيجَابِ الْمُضَافِ إِلَى وَقْتِ مِثَالُ قَائِي لَهُ مِثْلُ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ غَدًا وَهُوَ
الَّذِي سَبَقَ فِي أَقْسَامِ السَّبَبِ فَإِنَّهُ أَيْضًا عِلَّةُ إِسْمَا وَمَعْنَى يُوقُوعِ الطَّلَاقِ لَا حُكْمًا لِتَأَخُّرِهِ إِلَى زَمَانٍ
أُضِيفَ إِلَيْهِ وَيَصَابِ الزُّكُوفُ قَبْلَ مُضِيِّ الْحَوْلِ مِثَالُ رَابِعٍ لَهُ فَإِنَّهُ أَيْضًا عِلَّةُ إِسْمَا لِأَنَّهُ وَضِعَ يُوجِبُ
الزُّكُوفَ وَيُضَافُ إِلَيْهِ الْوُجُوبُ بِلَا وَاسِطَةٍ وَمَعْنَى لِأَنَّهُ مُؤَيَّرُ فِي وُجُوبِ الزُّكُوفِ إِذِ الْغِنَاءُ يُوجِبُ
الْإِحْسَانَ وَهُوَ يَحْضُلُ بِالتَّصَابِ لَا حُكْمًا لِتَأَخُّرِ وُجُوبِ الْإِذَاءِ إِلَى حَوْلَانِ الْحَوْلِ -

توضیح کہ پہلی قسم وہ ہے جو اسماء معنی اور حکمتوں لحاظ سے علت ہو جیسے بیع مطلق علت ہے ثبوت ملک کے لئے یعنی وہ
بیع جو خیار شرط سے خالی ہو کہ یہ اسماء علت ہے اس لیے کہ بیع ثبوت ملک کے لئے وضع کی گئی ہے اور ثبوت ملک منسوب ہوتا ہے اسی بیع
کی طرف اور معنی علت ہے اس لیے کہ بیع ثبوت ملک میں مؤثر ہے اور بیع شروع کی گئی ہے ملک کے لئے اور حکمتا علت ہے اس لیے
کہ بیع کے پائے جانے کے وقت ہی بلا تاخیر ملک ثابت ہو جاتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو اسماء علت ہو حکمتا اور معنی علت نہ ہو جیسے
وہ ایجاب جو معلق بالشرط ہو کہ اور یہ وہی ہے جس کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کچھلی تقسیم میں سبب مجازی کے اندر داخل کیا ہے۔ مثلاً شوہر کا قول
أنت طالق ان دخلت الدار کیونکہ شوہر کا قول أنت طالق اسماء وقوع طلاق کے لئے علت ہے کیونکہ انت طالق شریعت
میں وقوع طلاق ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور شرط پائے جانے کے وقت حکم کی نسبت اسی کی طرف کی جاتی ہے لیکن حکما علت نہیں ہے
اس لئے کہ اس کا حکم شرط کے پائے جانے تک مؤخر رہتا ہے اور نہ ہی معنی علت ہے کیونکہ شرط کے پائے جانے سے پہلے اس کی حکم
میں کوئی تاخیر نہیں ہوتی اور اسی قبیل سے یمین باللہ ہے کہ وہ کفارہ کے لئے علت ہے جیسا کہ اصولیوں نے کہا ہے اور تیسری قسم وہ جو اسماء
اور معنی علت ہو حکمتا علت نہ ہو جیسے بیع خیار شرط کے ساتھ کہ یہ ملک کے لیے اسماء علت ہے کیونکہ بیع ملک کے لئے وضع کی گئی ہے اور
معنی علت ہے اس لیے کہ بیع ثبوت حکم میں مؤثر ہے لیکن حکمتا علت نہیں ہے کیونکہ ثبوت ملک خیار ساقط کرنے تک مؤخر رہتا ہے اور
بیع موقوف ہے اس کا حلف ہے بیع بشروط الخیار پر اور یہ تیسری قسم کی دوسری مثال ہے اور بیع موقوف یہ ہے کہ کوئی شخص
دوسرے کا مال بغیر اس کی اجازت کے بیچ دے تو یہ (بیع موقوف) بھی ثبوت ملک کے لئے اسماء اور معنی علت ہے حکمتا علت نہیں ہے

کیونکہ مالک کی اجازت کے وقت تک ثبوت ملک کے مؤخر رہنے کی وجہ سے ﴿اور ایسا اثبات حکم جو کسی خاص وقت کی طرف منسوب ہو﴾ یہ تیسری قسم کی تیسری مثال ہے مثلاً شوہر کا قول انت طالق غدا اور یہ ایجاب مضاف وہی ہے جو اقسام سبب میں گذر چکا ہے تو یہ بھی وقوع طلاق کے لئے اسنا اور معنی علت ہے حکماً علت نہیں ہے اس زمانہ تک وقوع طلاق کے مؤخر رہنے کی وجہ سے جس کی طرف اس کو منسوب کیا گیا ہے ﴿نصاب زکوٰۃ سال گذرنے سے پہلے﴾ یہ تیسری قسم کی چوتھی مثال ہے کہ نصاب بھی علت ہے اسنا کیونکہ نصاب وضع کیا گیا ہے وجوب زکوٰۃ کے لئے اور وجوب زکوٰۃ اسی نصاب کی طرف بلا واسطہ منسوب ہوتا ہے اور معنی بھی علت ہے کیونکہ نصاب وجوب زکوٰۃ میں مؤثر ہے اس لئے کہ مالدار کی موجب احسان ہے اور مالدار کی حاصل ہوتی ہے نصاب کے مالک ہونے سے اور یہ حکماً علت نہیں ہے کیونکہ وجوب اداء سال گذرنے تک مؤخر رہتا ہے۔

تشریح: ﴿الاول علة اسماء ومعنی﴾ پہلی قسم جو علت کاملہ ہے مصنف رحمہ اللہ اس کی مثال کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بیع مطلق ﴿وہ بیع جو بیکار شرط سے خالی ہو﴾ وہ ملک کی علت ہے اسنا، معنی اور حکماً تینوں اعتبار سے۔ اسنا تو اس لئے علت ہے کہ بیع شرعاً ثبوت ملک کے لئے وضع کی گئی ہے۔ اور ثبوت ملک بلا واسطہ بیع کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ بیع حکم یعنی ثبوت ملک میں مؤثر ہے اور بیع کی مشروعیت بھی ملک ہی کے لئے ہوتی ہے۔ اور حکماً اس لئے علت ہے کہ بیع پائے جانے کے ساتھ ہی فوراً ابلا تاخیر حکم ملک ثابت ہو جاتا ہے۔

﴿والتانی علة اسماء لاحکماً ولا معنی﴾ یہاں سے علل ناقصہ کی مثالیں شروع کر رہے ہیں دوسری قسم جو صرف اسنا علت ہو معنی اور حکماً علت نہ ہو اس کی مثال وہ حکم ہے جو کسی شرط پر معلق ہو جس کو مصنف رحمہ اللہ نے کچھلی تقسیم کے اندر سبب مجازی میں داخل کیا تھا جیسے انت طالق ان دخلت الدار اس میں انت طالق وقوع طلاق کی علت ہے اسنا نہ کہ معنی اور حکماً۔ اسنا تو اس لئے علت ہے کہ انت طالق شریعت میں وقوع طلاق ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور شرط کے پائے جانے کے وقت وقوع طلاق کی نسبت انت طالق کی طرف ہوتی ہے اور انت طالق وقوع طلاق کے لئے حکماً اس لئے علت نہیں ہے کہ اس کا حکم (یعنی وقوع طلاق) فوراً ابلا تاخیر ثابت نہیں ہوتا بلکہ شرط (دخول دار) کے پائے جانے تک مؤخر ہوتا ہے اور معنی علت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شرط کے پائے جانے سے پہلے انت طالق وقوع طلاق میں مؤثر نہیں ہوتا۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصولیین کی رائے یہ ہے کہ یحییٰ باللہ بھی علت کی اس دوسری قسم میں داخل ہے کہ یحییٰ باللہ حکم کفارہ کے لئے محض اسنا علت ہے حکماً اور معنی علت نہیں ہے۔ اسنا تو اس لئے علت ہے کہ یحییٰ باللہ کو شرعاً کفارہ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور حائث ہونے کے وقت کفارہ کی نسبت اسی یحییٰ باللہ کی طرف ہوتی ہے۔ اور حکماً اس لئے علت نہیں ہے کہ اس کا حکم یعنی کفارہ یحییٰ کے فوراً بعد بلا تاخیر ثابت نہیں ہوتا بلکہ حائث ہونے تک مؤخر ہوتا ہے۔ اور معنی اس لئے علت نہیں ہے کہ یحییٰ باللہ حائث ہونے سے پہلے کفارے میں مؤثر نہیں ہوتی۔

﴿والتالث علة اسماء ومعنی﴾ تیسری قسم جو اسنا اور معنی علت ہو حکماً علت نہ ہو مصنف رحمہ اللہ نے اس کی پانچ مثالیں ذکر کی ہیں۔ پہلی مثال بیع بشرط الخيار ہے کہ یہ ملک کے لئے اسنا اور معنی علت ہے حکماً علت نہیں ہے اسنا تو اس لئے علت ہے کہ بیع ثبوت ملک کے لئے وضع کی گئی ہے اور ثبوت ملک اسی بیع کی طرف بلا واسطہ منسوب ہوتا ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ بیع ثبوت ملک میں مؤثر ہوتی ہے۔ اور حکماً اس لئے علت نہیں ہے کہ ملک فوراً ابلا تاخیر ثابت نہیں ہوتی بلکہ ثبوت ملک اختیار شرط ساقط کرنے تک مؤخر ہوتا ہے۔

﴿وَالْبَيْعُ الْمَوْقُوفُ﴾ دوسری مثال بیع موقوف ہے اس کی صورت یہ ہے کوئی آدمی دوسرے کا مال بغیر اس کی اجازت کے بیع دے تو یہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے اگر وہ اجازت دے تو نافذ ہوگی ورنہ نافذ نہیں ہوگی۔ بہر حال بیع موقوف ثبوت ملک کے لئے اسما اور معنی علت ہے حکماً علت نہیں ہے۔ اسما تو اس لئے علت ہے کہ بیع موقوف کو شرعاً ثبوت ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے اور ثبوت ملک بیع موقوف کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ بیع موقوف ثبوت ملک میں مؤثر ہوتی ہے۔ اور حکماً اس لئے علت نہیں ہے کہ بیع موقوف میں حکم ﴿ثبوت ملک﴾ بلا واسطہ فوراً بعد بلاتا خیر ثابت نہیں ہوتا بلکہ مالک کے اجازت دینے تک مؤخر رہتا ہے۔

﴿الْإِجَابُ الْمَضَافُ الْخَرُ﴾ تیسری مثال وہ حکم ہے جو کسی خاص وقت کی طرف منسوب ہو۔ جیسے انت طالق غدا کہ یہ وقوع طلاق کے لئے اسما اور معنی علت ہے حکماً علت نہیں ہے۔ اسما تو اس لئے علت ہے کہ انت طالق غدا شریعت میں وقوع طلاق کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور وقوع طلاق بلا واسطہ انت طالق کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ انت طالق غدا وقوع طلاق میں مؤثر ہے اور حکماً اس لئے علت نہیں ہے کہ حکم ﴿وقوع طلاق﴾ انت طالق غدا کے فوراً بعد بلاتا خیر ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس وقت تک مؤخر رہتا ہے جس کی طرف طلاق کو منسوب کیا گیا ہے۔

﴿وَنَصَابُ الزَّكَاةِ﴾ چوتھی مثال نصاب زکوٰۃ ہے کہ نصاب زکوٰۃ حوالان حول سے پہلے وجوب زکوٰۃ کے لئے اسما اور معنی علت ہے حکماً علت نہیں ہے۔ نصاب زکوٰۃ وجوب زکوٰۃ کے لئے اسما تو اس لئے علت ہے کہ نصاب زکوٰۃ شرعاً وجوب زکوٰۃ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور وجوب زکوٰۃ بلا واسطہ نصاب کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اور معنی اس لئے علت ہے کہ نصاب زکوٰۃ حکم یعنی وجوب زکوٰۃ میں مؤثر ہے کیونکہ غناء یعنی مالداری فقراء پر احسان کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ اور مالداری حاصل ہوتی ہے بقدر نصاب مال کا مالک ہونے سے لہذا نصاب فقراء پر وہ احسان کرنے کا تقاضا کرے گا جو احسان ادائے زکوٰۃ کی صورت میں حاصل ہو جاتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ نصاب زکوٰۃ وجوب زکوٰۃ میں مؤثر ہے۔ اور نصاب زکوٰۃ وجوب زکوٰۃ کے لئے حکماً اس لئے علت نہیں ہے کہ نصاب زکوٰۃ کو وجوب زکوٰۃ کے لئے مطلقاً علت قرار نہیں دیا گیا بلکہ حکم یعنی ادائے زکوٰۃ کا واجب ہونا حوالان حول تک مؤخر رہتا ہے۔

وَعَقْدُ الْإِجَارَةِ مِثَالُ خَامِسٍ لَهُ فَإِنَّهُ أَيْضًا عِلَّةٌ لِلْمَلِكِ الْمَنْفَعَةِ إِسْمًا لِأَنَّهُ وَضِعَ لَهُ وَالْحُكْمُ يُضَافُ إِلَيْهِ وَمَعْنَى لِأَنَّهُ مُؤَكَّرٌ بِنَيْهِ وَلِهَذَا صَحَّ تَعْجِيلُ الْأَجْرَةِ قَبْلَ الْعَمَلِ لَا حُكْمًا لِأَنَّ حُكْمَهُ وَهُوَ مِلْكُ الْمَتَابِعِ يُوجَدُ شَيْئًا نَفْسِنَا إِلَى انْقِضَاءِ الْأَجَلِ وَهِيَ مَعْدُومَةٌ الْآنَ وَالْمَعْدُومُ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَعْلًا لِلْمَلِكِ فَلَا يَكُونُ عِلَّةً حُكْمًا وَالرَّابِعُ عِلَّةٌ فِي حَيْزِ الْأَسْبَابِ يَعْنِي لَهَا سَبَبٌ بِالْأَسْبَابِ فَهُوَ تَفْسِيرٌ لِمَا قَبْلَهُ وَذَكَرَ الْمُصَنِّفُ لَهُ ثَلَاثَةُ أَهْمِيَّةٍ فَقَالَ كَثِيرَاءُ الْقَرِيبِ فَإِنَّهُ عِلَّةٌ لِلْمَلِكِ وَالْمَلِكُ فِي الْقَرِيبِ عِلَّةٌ لِلْعَتَقِ لِيَكُونَ الْعَتَقُ مُضَافًا إِلَى الْأَوَّلِ بِوَاسِطَتِهِ فَبِنِ حَيْثُ أَنَّ عِلَّةَ الْعِلَّةِ كَانَ عِلَّةً وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ تَوَسُّطَ بَيْنَهُمَا الْوَاسِطَةُ كَانَ سَبَبًا بِالْأَسْبَابِ وَمَرَضُ الْمَوْتِ فَإِنَّهُ عِلَّةٌ لِيَتَعَلَّقَ بِحَقِّ الْوَرَكَةِ بِالْمَالِ وَهُوَ عِلَّةٌ لِيَجْعَلَ الْمَرِيضُ عَنِ التَّبَرُّعِ بِمَا زَادَ عَلَى الثَّلَاثِ لِيَكُونَ كَثِيرَاءُ الْقَرِيبِ وَرُبَّمَا يُقَالُ إِنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْعِلَّةِ إِسْمًا وَمَعْنَى لَا حُكْمًا فَإِنَّهُ عِلَّةٌ إِسْمًا لِيَجْعَلَ الْمَرِيضُ عَنِ التَّبَرُّعَاتِ لِأَهْلَانِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَ

مَعْنَى لِيَكُونَ مَوْثَرًا فِي الْعَجْرِ لَا حُكْمًا لِأَنَّ الْعَجْرَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا إِذَا اتَّصَلَ بِهِ الْمَوْتُ مُسْتَبَدًّا وَالتَّزَكِّيَّةُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِلَّةٌ لِلشَّهَادَةِ وَهِيَ عِلَّةٌ لِلرَّجْمِ فَتَكُونُ عِلَّةً الْعِلَّةُ كَثِيرًا أَلْقَرِيبَ قَلَوُ رَجْمِ الْمُزَكَّوْنَ بَعْدَ الرَّجْمِ يُمْسِنُونَ الدِّيَّةَ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا لَا يُمْسِنُونَ لِأَنَّهُمْ أَكْتَوَا عَلَى الشُّهُودِ غَيْرًا وَلَا تَعَلَّقَ لَهُمْ بِإِجَابِ الْعَدَى قَضَائًا كَمَا لَوْ أَكْتَوَا عَلَى الشُّهُودِ عَلَيْهِ غَيْرًا بِأَن قَالُوا هُوَ مُخَصَّنٌ لَمْ رَجَعُوا فَكُنَّا هَذَا وَرَبَّمَا يُقَالُ إِنَّهُ عِلَّةٌ مَعْنَى لَا إِسْنَاءَ وَلَا حُكْمًا لِلرَّجْمِ لِيَكُونُ مِثْلًا لِقِسْمِ تَرْكَةِ الْمُصِيفِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ترجمہ: ﴿اور عقد اجارہ﴾ یہ تیسری قسم کی پانچویں مثال ہے کہ عقد اجارہ بھی ملک منفعت کے لئے اسماء علت ہے کیونکہ اجارہ اسی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنی بھی علت ہے کہ یہ ملک منافع میں موثر ہے اور اسی وجہ سے کام کرنے سے پہلے جنگی اجرت کا ادا کرنا درست ہے لیکن حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ اجارہ کا حکم یعنی منافع کی ملکیت مدت اجارہ ختم ہونے تک آہستہ آہستہ پائی جاتی ہے اور اب منافع معدوم ہیں اور معدوم چیز محل ملک ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اس لئے عقد اجارہ حکماً علت نہیں ہوگا ﴿اور چوتھی قسم وہ علت ہے جو اسباب کے درجے میں ہو یعنی اسباب کے ساتھ اس کو مشابہت حاصل ہو﴾ یہ ماقبل کی تشریح ہے اور مصنف علیہ السلام نے اس کی تین مثالیں ذکر کی ہیں چنانچہ فرمایا ﴿جیسے کسی قریبی رشتہ دار کو خریدنا﴾ کہ یہ شراء علت ہے ملک کی اور قریبی رشتہ دار کی ملکیت علت ہے آزادی کی۔ لہذا آزادی ملک کے واسطہ شراء کی طرف منسوب ہوگی پس اس حیثیت سے کہ قریبی رشتہ دار کو خریدنا علت ہے یہ علت ہوگا اور اس حیثیت سے کہ شراء اور حق کے درمیان واسطہ ہے یہ شراء مشابہ بالاسباب ہوگا ﴿اور مرض الموت﴾ کہ مرض الموت وارثوں کا حق مال کے ساتھ متعلق ہونے کی علت ہے اور وارثوں کے حق کا متعلق ہونا ثلث سے زائد کا تفرع کرنے کے سلسلہ میں مریض پر پابندی لگانے کی علت ہے تو یہ مرض الموت قریبی رشتہ دار کو خریدنے کی طرح ہے اور بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ یہ مثال علت کی اس قسم کی ہے جو اسماء اور معنی علت ہو حکماً علت نہ ہو اس لئے کہ مرض الموت قمرعات کے سلسلہ میں مریض پر پابندی لگانے کی اسماء علت ہے حکم حجر کی نسبت اسی کی طرف ہونے کی وجہ سے اور معنی بھی علت ہے حجر میں اس کے موثر ہونے کی وجہ سے لیکن حکماً علت نہیں ہے اس لئے حجر اسی وقت منسوب ہو کر ثابت ہوتا ہے جب اس مرض کے ساتھ موت متصل ہو جائے ﴿اور گواہوں کی صفائی پیش کرنا امام ابو حنیفہ علیہ السلام کے نزدیک﴾ کہ یہ علت ہے قبول شہادت کی اور قبول شہادت علت ہے رجم کی لہذا تزکیہ شرائے قریب کی طرح علت العللہ ہے پس رجم ہونے کے بعد گواہوں کی صفائی پیش کرنے والے اگر رجوع کر لیں تو امام صاحب علیہ السلام کے نزدیک وہ دیت کے ضامن ہوں گے اور صاحبین علیہ السلام کے نزدیک گواہوں کی صفائی دینے والے ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ انہوں نے گواہوں کی تعریف بیان کی ہے اور حد کے اثبات کے ساتھ ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، پس ایسے ہو گئے کہ جیسے مشہود علیہ زانی کے حق میں اگر وہ کوئی اچھی بات کہیں یا اس طور کہ وہ کہیں کہ وہ محسن ہے پھر رجوع کر لیں پس اسی طرح یہ (تزکیہ) ہوگا اور بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ تزکیہ اس قسم کی مثال ہے جو معنی علت ہو اسماء اور حکماً علت نہ ہو حکم رجم کے لئے تو یہ اس قسم کی مثال ہو جائے گی جس کو مصنف علیہ السلام نے چھوڑ دیا ہے

تشریح: ﴿و عقد الاجارة﴾ علت کی تیسری قسم کہ جو اسماء اور معنی علت ہو حکماً علت نہ ہو اس کی پانچویں مثال عقد اجارہ ہے کہ عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے اسماء اور معنی علت ہے حکماً علت نہیں ہے اسماء تو اس لئے علت ہے کہ عقد اجارہ شراء ملک منفعت

کے لئے وضع کیا گیا ہے اور حکم ﴿ملک منفعت﴾ اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ عقد اجارہ حکم ﴿ملک منفعت﴾ میں مؤثر ہوتا ہے چونکہ عقد اجارہ ملک منافع کو ثابت کرنے میں مؤثر ہے اسی وجہ سے نفع اٹھانے سے قبل عقلی اجرت دینا جائز ہے کیونکہ علت یعنی عقد اجارہ منعقد ہو چکا ہے اور حکم اس لئے علت نہیں ہے کہ حکم یعنی منافع کی ملکیت عقد اجارہ کے فوز ابدی حاصل نہیں ہوتی کیونکہ منافع فوز ابلا تاخیر نہیں حاصل نہیں ہوتے۔ بلکہ مدت اجارہ ختم ہونے تک قھوڑے قھوڑے ہو کر آہستہ آہستہ پائے جاتے ہیں کیونکہ عقد اجارہ کے وقت تو منافع معدوم ہوتے ہیں اور معدوم چیز عمل ملک بننے کے قابل نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے منافع یکبارگی حاصل نہیں ہوتے بلکہ آہستہ آہستہ حاصل ہوتے ہیں، لہذا عقد اجارہ کو ملک منافع کے لیے حکم علت قرار نہیں دے سکتے۔

﴿و الرابع علة فی حیو الاسباب﴾ علت کی چوتھی قسم بیان کر رہے ہیں چوتھی قسم وہ علت ہے جو سبب کے درجے میں ہو یعنی اس کو سبب کے ساتھ مشابہت حاصل ہو، شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ماتن بحدیث کا قول ﴿یعنی لھا شبهة الاسباب﴾ ماتن بحدیث کے قول فی حیو الاسباب کی تشریح ہے۔ بہر حال علت کی اس چوتھی قسم کی مصنف رحمہ اللہ نے تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

﴿کشفاء القریب﴾ پہلی مثال شراہ قریب ہے کہ قریبی رشتہ دار کو خریدنا عتق ﴿آزادی﴾ کی علت ہے اور سبب کے درجے میں ہے یعنی سبب کے مشابہ ہے شراہ قریب عتق کی علت تو اس لئے ہے کہ شراہ علت ہے ملک کی اور قریبی رشتہ داروں کی ملکیت علت ہے عتق کی کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ﴿من هلك ذارحمه محرم منه عتق عليه﴾ جو آدمی اپنے ذی رحم محرم رشتہ دار کا مالک ہو جائے وہ اس پر آزاد ہو جائے گا، پس ملک کے واسطے سے شراہ عتق کی علت ہوگا اور عتق شراہ کی طرف منسوب ہوگا تو شراہ کو علت العللہ ہونے کی حیثیت سے علت کہا جائے گا کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ علت العللہ علت کے حکم میں ہوتی ہے اور علت ﴿شراہ﴾ اور حکم ﴿عتق﴾ کے درمیان چونکہ ملک کا واسطہ ہے اور شراہ کی وجہ سے ہونے والا عتق اس ملک پر موقوف ہے اس لئے شراہ علت محض نہیں ہوگا بلکہ علت مشابہہ بالسبب ہوگا۔ کیونکہ سبب اور حکم کے درمیان علت کا واسطہ ہوتا ہے۔

﴿و مرض الموت الخ﴾ چوتھی قسم کی دوسری مثال مرض الموت ہے کہ مرض الموت مریض کو تمہرات ﴿صدقہ کرنا، ہبہ کرنا اور ہدیہ کرنا وغیرہ﴾ سے روکنے کی علت ہے اور سبب کے درجے میں ہے یعنی سبب کے مشابہہ ہے۔ مرض الموت تمہرات سے روکنے کی علت تو اس لیے ہے کہ درحقیقت مرض الموت مریض کے مال کے ساتھ درہم و درہم کا حق متعلق ہونے کی علت ہے اور مریض کے مال کے ساتھ درہم و درہم کا حق متعلق ہونا یہ علت ہے مریض کو اس کے مال میں ٹٹ سے زائد کے تمہرات سے روک دینے کی یعنی مرض الموت سے پہلے انسان کو تمہرات ﴿صدقہ، ہبہ، وصیت، وغیرہ﴾ کا اختیار حاصل ہوتا ہے اور مرض الموت میں یہ اختیار ٹٹ سے زائد مال سے باطل ہو جاتا ہے۔ پس درہم و درہم کا حق متعلق ہونے کے واسطے سے مرض الموت تمہرات سے روکنے کی علت ہوگا لہذا مرض الموت علت العللہ ہوا پس مرض الموت کو علت العللہ ہونے کی حیثیت سے علت کہا جائے گا کیونکہ علت العللہ علت کے حکم میں ہوتی ہے اور علت (مرض الموت) اور حکم (تمہرات سے روکنا) کے درمیان چونکہ درہم و درہم کا حق متعلق ہونے کا واسطہ ہے اور مرض الموت کی وجہ سے تمہرات سے روکنا اس واسطے پر موقوف ہے اس لئے مرض الموت علت محض نہیں ہوگا بلکہ علت مشابہہ بالسبب ہوگا۔

﴿و ربما یقال انه داخل فی العلة اسمًا الخ﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات جیسے صاحب دائر بحدیث اور صاحب منتخب بحدیث حاسی فرماتے ہیں کہ مرض الموت علت کی اس قسم کی مثال ہے جو اسماء اور معنی علت ہو حکم علت نہ ہو اس لئے کہ مرض الموت مریض کو تمہرات سے روکنے کے لئے اسماء اور معنی علت ہے حکم علت نہیں ہے۔ اسماء تو اس لئے علت ہے کہ مرض الموت کو شرقا

تمرعات سے روکنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور حکم ﴿تمرعات سے روکنا﴾ اس کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ مرض الموت حکم ﴿تمرعات سے روکنے﴾ میں مؤثر ہے جیسا کہ حضرت سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ﴿قدع ورثتك اغنياء غير من ان تدعهم عالة﴾ (رواہ البخاری فی الجنائز باب رداء النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن عولہ) ترجمہ: تیرا اپنے ورثاء کو مالدار ہونے کی حالت میں چھوڑنا بہتر ہے ان کو تنگدست ہونے کی حالت میں چھوڑنے سے۔ یعنی مرض الموت میں تو اس مال میں تصرف اور تصرف کرنے سے باز رہ جس کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ اور مرض الموت تمرعات سے روکنے کے لئے حکماً اس لئے علت نہیں کہ حکم ﴿تمرعات سے روکنا﴾ مرض شروع ہوتے ہی ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس مرض کے موت کے ساتھ ملنے تک یہ حکم مؤثر رہتا ہے کہ اگر یہ اسی مرض میں مر گیا تو یہ حکم ثابت ہوگا ورنہ ثابت نہیں ہوگا۔

فائدہ: کتاب کی عبارت ”مستنداً“ کا مطلب یہ ہے کہ مرض شروع ہوتے ہی تمرعات سے روکنا ثابت نہیں ہوتا بلکہ جب اس مرض کے ساتھ موت مل جائے یعنی اسی مرض میں مر جائے تو پھر تمرعات سے روکنا ثابت ہوگا اور یہ مرض الموت کے اول وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی اب یہ سمجھا جائے گا کہ تمرعات پر پابندی مرض الموت کی ابتداء سے ہے، اس لیے مرض الموت کی ابتداء سے موت تک جہائی مال سے زائد جتنے تمرعات اس نے کیے ہیں وہ سب باطل ہوں گے۔

﴿والتزكية﴾ چوتھی قسم کی تیسری مثال تزکیہ ہے تزکیہ ﴿گواہوں کی تعدیل کرنا﴾ رجم کی علت ہے اور سبب کے درجے میں ہے یعنی سبب کے مشابہ ہے تزکیہ (گواہوں کی صفائی دینا) رجم کی علت تو اس لئے ہے کہ تزکیہ اصل میں علت ہے قبول شہادت کی اور قبول شہادت علت ہے رجم کی لہذا قبول شہادت کے واسطے سے تزکیہ علت ہے رجم کی لہذا تزکیہ علت العلة ہوا تو تزکیہ کو علت العلة ہونے کی حیثیت سے علت کہا جائے گا کیونکہ علت علت کے حکم میں ہوتی ہے اور علت (تزکیہ) اور حکم (رجم) کے درمیان چونکہ قبول شہادت کا واسطہ ہے اور تزکیہ کی وجہ سے رجم کرنا اس پر موقوف ہے اس لئے تزکیہ علت محض نہ ہوگا بلکہ علت مشابہ بالسبب ہوگا۔ پس زانی پر رجم قائم ہونے کے بعد تزکیہ کرنے والے اگر اپنے تزکیہ سے رجوع کر لیں مثلاً یہ کہیں کہ ہم نے جھوٹا تزکیہ کیا تھا۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بھی دیت کے ضامن ہوں گے اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک وہ دیت کے ضامن نہیں ہوں گے۔

﴿لأنهم اثنوا على الشهود﴾ صاحبین رحمہم اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ تزکیہ کرنے والوں نے گواہوں کی محض تعریف اور خوبی بیان کی ہے۔ حد کو ثابت کرنے کے ساتھ ان کا کوئی تعلق نہیں ہے پس انہوں نے کوئی چیز ہلاک نہیں کی۔ بلکہ جو کچھ ہلاک ہوا ہے وہ قضاء قاضی کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے اس لئے یہ دیت کے ضامن نہیں ہوں گے۔

گواہوں کی اچھائی بیان کرنا ایسا ہے جیسا کہ اگر مشہود علیہ زانی کے بارے میں کچھ لوگ اچھی بات کہیں مثلاً یہ کہیں کہ وہ مصلح ہے پھر اس پر حد زنا قائم ہو جائے اس کے بعد وہ رجوع کر لیں تو بالاتفاق وہ دیت کے ضامن نہیں ہوتے اسی طرح گواہوں کا تزکیہ کرنے والے بھی دیت کے ضامن نہیں ہوں گے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ رجم کی علت العلة ہے اور علت العلة حکم کی نسبت کے سلسلے میں علت کی طرح ہوتی ہے کہ جس طرح علت کی طرف حکم منسوب کیا جاتا ہے اسی طرح علت العلة کی طرف بھی حکم منسوب کیا جاتا ہے۔ لہذا یہاں بھی حکم (رجم) علت العلة (تزکیہ) کی طرف منسوب ہوگا کہ تزکیہ کی وجہ سے ان پر رجم کیا گیا اس لئے تزکیہ کرنے والے دیت کے ضامن ہوں گے۔

﴿و ربما يقال انه علة معنی الخ﴾ بعض حضرات جیسے صاحب دائر نے فرمایا ہے کہ تزکیہ علت کی اس قسم کی مثال ہے جو معنی

علت ہو اسنا اور حکمتا علت نہ ہو اس لئے کہ ترکیہ رجم کے لئے معنی علت ہے اسنا اور حکمتا علت نہیں ہے۔ معنی تو اس لئے علت ہے کہ ترکیہ رجم میں مؤثر ہے اور اسنا اس لئے علت نہیں ہے کہ ترکیہ رجم کے لئے وضع نہیں کیا گیا کیونکہ ترکیہ صرف رجم کے لیے نہیں ہوتا بلکہ دیگر مقاصد کے لیے بھی ہوتا ہے اور نہ رجم ترکیہ کی طرف ابتداء یعنی بلا واسطہ منسوب ہوتا ہے بلکہ دونوں (ترکیہ اور رجم) کے درمیان قبول شہادت کا واسطہ ہے اور حکمتا اس لئے علت نہیں ہے کہ ترکیہ کے فوراً بعد رجم نہیں کیا جاتا بلکہ رجم قضاء قاضی تک مؤخر ہوتا ہے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس توجیہ کے مطابق ترکیہ علت کی اس قسم کی مثال ہوگی جس کے بیان کو مصنف رحمہ اللہ نے ترک کر دیا ہے یعنی جو معنی علت ہو حکمتا اور اسنا علت نہ ہو۔

ثُمَّ قَالَ وَكَذَا كُلُّ مَا هُوَ عِلَّةُ الْعِلَّةِ فِي كَوْنِهَا مُشَابِهَةً لِلْأَسْبَابِ فِيهِ دُوجِهَتَيْنِ وَإِذَا ذَكَرَهَا فِي السَّبَبِ وَالْعِلَّةِ جَمِيعًا وَالْخَامِسُ وَصَفٌ لَهُ شُبُهَةُ الْعِلَلِ كَأَحَدٍ وَصَفَى الْعِلَّةِ الَّتِي رُكِبَتْ مِنْ وَصْفَيْنِ كَالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ لِلرَّبِّوَا فَإِنَّ الْمَجْمُوعَ مِنْهُمَا عِلَّةٌ إِسْمًا وَمَعْنَى وَحُكْمًا وَكُلٌّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا وَحْدَةً لَهُ شُبُهَةُ الْعِلَلِ وَلَيْسَ بِسَبَبٍ مَخْصٍ غَيْرِ مُؤَكَّرٍ فِي الْمَعْلُولِ وَإِلَّا لَكَانَ الْجُزْءُ الْأَخِيرُ هُوَ الْعِلَّةُ لَا مَجْمُوعُهُمَا وَرُبَّمَا يُقَالُ إِنَّهُ عِلَّةٌ مَعْنَى لَا إِسْمًا وَلَا حُكْمًا فَيَكُونُ مِثَالًا ثَانِيًا لِقِسْمِ تَرْكَةِ الْمُصَيِّفِ رحمہ اللہ وَلَكِنْ بَقِيَ قِسْمٌ آخَرُ تَرْكَةِ الْمُصَيِّفِ رحمہ اللہ بِلَا ذِكْرِ فِي الْبَيِّنِ وَهُوَ عِلَّةٌ حُكْمًا لَا إِسْمًا وَلَا مَعْنَى وَرُبَّمَا يُقَالُ إِنَّهُ دَاخِلٌ فِي قِسْمِ الشَّرْطِ الَّذِي فِي حُكْمِ الْعِلَلِ كَحَقْرِ الْبَيْرِ وَهَقِّ الرَّقِي -

ترجمہ پھر مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ﴿اسی طرح ہے ہر وہ چیز جو علتہ علتہ ہو﴾ اسباب کے مشابہ ہونے میں پس وہ دو جہتوں والی ہے اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے اس کو سبب اور علت دونوں میں ذکر کیا اور پانچویں قسم ﴿وہ وصف ہے جس کو ملل کا شبہ حاصل ہو جیسے اس علت کے دو وصفوں میں سے ایک وصف﴾ جو دو وصفوں سے مرکب ہو جیسے قدر مع انجنس حرمت ربوا کی علت ہے کہ ان دونوں کا مجموعہ اسنا اور معنی اور حکمتا علت ہے اور ان میں سے ہر ایک کو تنہا طور پر ملل کا شبہ حاصل ہو اور سبب محض نہیں ہے جو معطل میں مؤثر نہ ہو ورنہ آخری جزء علت ہوتا نہ کہ دونوں کا مجموعہ اور بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ یہ وہ قسم ہے جو معنی علت ہو اسنا اور حکمتا علت نہ ہو تو یہ اس قسم کی دوسری مثال بن جائے گی جس کو مصنف رحمہ اللہ نے چھوڑ دیا ہے لیکن ایک اور قسم باقی رہ گئی جس کو مصنف رحمہ اللہ نے درمیان میں ذکر کیے بغیر چھوڑ دیا یعنی وہ قسم جو حکمتا علت ہو اسنا اور معنی علت نہ ہو اور بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ یہ شرط کی اس نوع میں داخل ہے جو علت کے حکم میں ہو جیسا کہ کنواں کھودنا اور مشکیزہ پھاڑنا۔

تفسیر ﴿وَكُذًا مَا هُوَ عِلَّةُ الْعِلَّةِ الْخَرَ﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح ہر علتہ علتہ سبب کے درجہ میں ہوگی اور سبب کے مشابہ ہوگی پس اس میں علت ہونے کی جہت اور سبب ہونے کی جہت دونوں پائی گئیں اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے اس کو سبب کی اقسام میں بھی ذکر کیا ہے اور علت کی اقسام میں بھی ذکر کیا ہے۔

﴿وَالْخَامِسُ﴾ علت کی پانچویں قسم وہ وصف ہے جو علت کے مشابہ ہو۔ یعنی پوری علت تو نہ ہو لیکن اس کو علت کا شبہ حاصل ہو اس کی مثال یہ ہے کہ اگر حکم کا تعلق دو مؤثر وصفوں کے ساتھ ہو یعنی دونوں وصفوں کا مجموعہ علت ہو اور وہ دونوں وصف ایک ساتھ پائے گئے ہوں ان میں سے کوئی مقدم مؤخر نہ ہو تو ان دونوں وصفوں کا مجموعہ اسنا اور معنی اور حکمتا تینوں اعتبار سے علت ہوگا جس کو علت ہیقیمہ

کاملہ نامہ کہتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک وصف علیحدہ طور پر علت کے مشابہ ہوگا جس کو شبہۃ العلۃ کہتے ہیں کیونکہ ان دو وصفوں میں سے ہر ایک علت مؤثرہ کا جزء ہے اور علت مؤثرہ کا جزء بھی مؤثر ہوتا ہے۔ مثلاً احتاف کے نزدیک حقیقی ربوا کے حرام ہونے کی علت دو وصفوں یعنی قدر اور جنس کا مجموعہ ہے تو یہ حرمت ربوا کی علت کاملہ حقیقیہ ہے لہذا اگر کسی نے ایک صاع گندم کو دو صاع کے عوض عطا تو تقاضا (کمی اور بیشی) اور نساء (ادحار) دونوں حرام ہوں گے، لہذا قدر و جنس کا مجموعہ حرمت ربوا کے لیے اسما بھی علت ہے معنی اور حکما بھی علت ہے۔ اسما تو اس لئے علت ہے کہ قدر اور جنس کا مجموعہ حرمت ربوا کے لئے وضع کیا گیا ہے اور حرمت ربوا اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ قدر اور جنس کا مجموعہ حرمت ربوا میں مؤثر ہے اور حکما اس لئے علت ہے کہ اس مجموعے پائے جاتے ہی فوراً حکم حرمت ربوا ثابت ہو جاتا ہے اور اگر ان دو وصفوں میں سے ایک وصف پایا گیا تو اس سے ربوا السیر کی حرمت ثابت ہوگی ربوائے فضل (کمی، بیشی) کی حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ کیونکہ وہ ایک وصف علت کے مشابہ ہے۔ لہذا اگر کپڑے کی بیچ کپڑے کے عوض کی گئی تو اس میں تقاضا حلال اور نساء (ادحار) حرام ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ربوا السیر میں حقیقی ربوا کا شبہ ہے اس لیے کہ النقد خیر من النسیئة نقد بہتر ہوتا ہے ادحار سے اور ان دو وصفوں میں سے ایک وصف میں حقیقی علت کا شبہ ہے اور شبہ ربوا کو ثابت کرنے کے لیے شبہ علت کافی ہے اس لیے شبہ علت سے شبہ ربوا ثابت ہو جائے گا پس قدر و جنس میں سے ہر ایک ایسا وصف ہے جس کو علت کا شبہ حاصل ہے۔

وہو لیس بسبب محض غیرو مؤثر کے اس عبارت کی تشریح سے پہلے یہ مسئلہ ذہن نشین کر لیں کہ جو علت دو وصفوں کا مجموعہ ہو اور وہ دونوں وصف ایک ساتھ پائے جاتے ہوں تو ان میں سے ہر ایک وصف کو علت کی مشابہت حاصل ہوگی یا نہیں اور وہ حکم کو ثابت کرنے میں مؤثر ہوگا یا نہیں؟ تو امام سرخسی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک وصف سبب محض ہوگا اس کو علت کی مشابہت حاصل نہیں ہوگی اور وہ مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہوگا اور حکم میں اس وقت تک مؤثر نہیں ہوگا جب تک کہ دوسرا وصف نہ مل جائے بلکہ حکم میں مؤثر دونوں وصفوں کا مجموعہ ہوگا ہر ایک وصف علیحدہ طور پر حکم میں مؤثر نہیں ہوگا۔ اور علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ ان دو وصفوں میں سے ہر ایک وصف سبب محض نہیں ہوگا اور حکم میں غیر مؤثر نہیں ہوگا بلکہ وہ سبب لہ شبہۃ العلۃ ہوگا یعنی ہر وصف کو علت کی مشابہت حاصل ہوگی اور ہر ایک وصف حکم میں مؤثر ہوگا۔ مصنف رحمہ اللہ منار نے علامہ فخر الاسلام کی اتباع کی ہے۔

وہو لیس بسبب محض کے سے شارح رحمہ اللہ امام سرخسی رحمہ اللہ پر رد کر رہے ہیں کہ ان دو وصفوں میں سے ہر وصف سبب محض نہیں ہے کہ جو حکم میں مؤثر نہ ہو کیونکہ اگر ہر ایک وصف علیحدہ طور پر سبب محض ہوتا تو دونوں وصفوں کے مجموعے کو علت قرار دینا درست نہ ہوتا بلکہ صرف وصف ثانی علت ہوتا۔ کیونکہ علت وہ ہوتا ہے جو حکم میں مؤثر ہو اور جب وصف اول آپ کے نزدیک حکم میں مؤثر نہیں ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ دوسرا وصف حکم میں مؤثر ہے پس یہی علت ہوگا نہ کہ وصف اول حالانکہ بالاتفاق علت دونوں وصفوں کا مجموعہ ہے۔

وہو ربما یقال انه علۃ معنی الغیر کے بعض حضرات جیسے صاحب دائرہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ علت مرکبہ کا ایک وصف علت کی اس قسم میں داخل ہے جو معنی علت ہو اسما اور حکما علت نہ ہو وہ ایک وصف معنی تو اس لئے علت ہے کہ وہ حکم میں مؤثر ہے جیسے صرف قدر یا صرف جنس رہائے نسبیہ کی حرمت میں مؤثر ہے اور اسما اس لئے علت نہیں ہے کہ اس کو اس حکم کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اور نہ ہی حکم اس کی طرف منسوب ہوتا ہے بلکہ حکم مجموعہ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اور حکما اس لئے علت نہیں ہے کہ اس کے ایک وصف پائے جانے کے بعد فوراً حکم (حرمت ربوا) ثابت نہیں ہوتا بلکہ حکم ایک زمانے تک (دوسرے وصف کے پائے جانے تک) مؤخر رہتا ہے اس

توجہ کے مطابق یہ مصنف **بطل** کی ترک کردہ قسم کی دوسری مثال ہو جائے گی۔ یعنی جو معنی علت ہو اسنا اور حکماً علت نہ ہو یہ اس کی دوسری مثال ہوگی۔

﴿وَلٰكِنْ بَقِيَ قِسْمٌ آخَرُ النِّعَمِ﴾ مصنف **بطل** پر اعتراض کر رہے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ علت کی وہ قسم جو صرف حکماً علت ہو اسنا اور معنی علت نہ ہو اس کے بیان کو مصنف **بطل** نے ترک کر دیا اس کی مثال پیش نہیں کی ایسا کیوں کیا؟

﴿وَرُبَّمَا يُقَالُ اِنَّهُ دَاخِلٌ﴾ سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ اس قسم کی مثال وہ شرط ہے جو علت کے حکم میں ہو جیسے کتواں کھودنا اور مفکیزے میں شکاف کرنا ان دونوں کی وضاحت آگے کتاب میں آ رہی ہے ہم اس کی ایک اور مثال پیش کرتے ہیں کہ وہ چیز جس پر کوئی حکم مطلق ہو جیسے ان دخلت الدار فالت طالق میں دخول دار پر وقوع طلاق کا حکم مطلق ہے تو دخول دار وقوع طلاق کے لئے حکماً علت ہے۔ اسنا اور معنی علت نہیں ہے۔ حکماً تو اس لئے علت ہے کہ دخول دار کے فوراً بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے اور اسنا اس لئے علت نہیں ہے کہ دخول دار کو وقوع طلاق کے لئے وضع نہیں کیا اور نہ ہی وقوع طلاق دخول دار کی طرف منسوب ہوتا ہے بلکہ وہ تو الت طالق کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنی اس لئے علت نہیں ہے کہ دخول دار وقوع طلاق میں مؤثر نہیں ہے بلکہ اس میں مؤثر الت طالق ہے۔

وَالسَّادِسُ عِلَّةٌ مَعْنَى وَحُكْمًا لَا اِسْمًا تَاخِيرٌ وَصَفَى الْعِلَّةُ قَائِلُهُ هُوَ التَّوَكُّرُ فِي الْحُكْمِ وَعِنْدَهُ يُوجَدُ الْحُكْمُ وَ لِكِنَّهُ لَيْسَ بِمَوْضُوعٍ لِلْحُكْمِ بَلِ الْمَوْضُوعُ لَهُ هُوَ التَّجَنُّوعُ وَ ذَلِكَ كَالْقَرَابَةِ وَ الْمَلِكِ فَإِنْ التَّجَنُّوعُ عِلَّةٌ مَوْضُوعَةٌ لِلْعَتَى وَ لَكِنْ التَّوَكُّرُ هُوَ الْجُزْءُ الْاٰخِرُ فَإِنْ كَانَ الْمَلِكُ جُزْءً اٰخِرًا بِأَن اِشْتَرَى قَرِيْبَهُ الْمَحْرَمَ يَكُوْنُ هُوَ التَّوَكُّرُ وَ اِنْ كَانَتِ الْقَرَابَةُ جُزْءً اٰخِرًا بِأَن اِشْتَرَى عَبْدًا مَجْهُوْلَ النَّسَبِ لَمْ يَدْعُ اِلَّهَ اِهْنَهٗ اَوْ اٰخُوْهُ يَكُوْنُ هُوَ التَّوَكُّرُ وَ التَّقَابِلُ لَهُ وَ هُوَ الْوَصْفُ الْاَوَّلُ يَكُوْنُ عِلَّةً مَعْنَى لَا اِسْمًا وَ لَا حُكْمًا كَمَا نَقَلْنَا ۔

﴿توجہ﴾ اور چھٹی قسم ﴿وہ ہے جو معنی اور حکماً علت ہو اسنا علت نہ ہو جیسے علت کے دو وصفوں میں سے آخری وصف﴾ کہ آخری وصف ہی حکم میں مؤثر ہوتا ہے اور اسی کے پائے جانے پر حکم پایا جاتا ہے لیکن صرف یہی وصف حکم کے لئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ جو حکم کے لیے وضع کیا گیا ہے وہ دونوں وصفوں کا مجموعہ جیسے قریبی رشتہ داری اور ملک کہ اس کا مجموعہ ایسی علت ہے جو آزادی کے لئے وضع کی گئی ہے لیکن مؤثر آخری جزء ہے پس اگر ملک آخری جزء ہو ہاں صورت کہ اپنے محرم قریبی رشتہ دار کو خریدے تو یہ ملک مؤثر ہوگی اور اگر قرابت آخری جزء ہو ہاں طور کہ ایسا غلام خریدے جو مجہول النسب ہو پھر وہ غلام اس بات کا دعویٰ کرے کہ میں اس مشتری کا بیٹا ہوں یا یہ کہے کہ میں اس کا بھائی ہوں تو یہ قرابت مؤثر ہوگی اور جو اس آخری جزء کے مقابل ہے یعنی وصف اول وہ معنی علت ہوگا اسنا اور حکماً علت نہیں ہوگا جیسا کہ ہم نقل کر چکے ہیں۔

﴿وَالسَّادِسُ عِلَّةٌ مَعْنَى﴾ علت کی چھٹی قسم یہ ہے کہ جو معنی اور حکماً علت ہو اسنا علت نہ ہو مثلاً اگر حکم کا تعلق دو مؤثر وصفوں کے ساتھ ہو یعنی دو وصفوں کا مجموعہ علت ہو اور ان دو وصفوں میں ایک پہلے پایا جائے اور دوسرا بعد میں پایا جائے تو دوسرا وصف جو بعد میں پایا جائے وہ معنی بھی علت ہوگا اور حکماً بھی علت ہوگا لیکن اسنا علت نہیں ہوگا اور وہ وصف جو پہلے پایا جائے وہ صرف

معنی علت ہوگا حکمنا اور اسنا علت نہیں ہوگا جو وصف بعد میں پایا جائے وہ معنی تو اس لئے علت ہوگا کہ وہ حکم میں فی الجملہ مؤثر ہے اور حکمنا اس لئے علت ہوگا کہ اس کے پائے جانے کے بعد فوراً حکم ثابت ہو جاتا ہے اور اسنا اس لئے علت نہیں ہوگا کہ صرف اس کو حکم کے لئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ حکم کے لئے دونوں وصفوں کے مجموعے کو وضع کیا گیا ہے اور پہلا وصف معنی اس لئے ہوگا کہ وہ بھی حکم میں فی الجملہ مؤثر ہے اور حکمنا اس لئے علت نہیں ہوگا کہ پہلے وصف کے پائے جانے کے فوراً بعد حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ دوسرے وصف کے پائے جانے کے بعد حکم ثابت ہوتا ہے۔

اور اسنا اس لئے علت نہیں ہوگا کہ صرف پہلے وصف کو حکم کے لئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ دونوں وصفوں کے مجموعے کو حکم کے لئے وضع کیا گیا ہے جیسے قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ حق کی علت ہے لیکن حکم میں مؤثر وہ وصف ہوگا جو بعد میں پایا جائے چنانچہ اگر قرابت پہلے اور ملک کے بعد میں پائی گئی مثلاً ایک شخص اپنے ذی رحم محرم رشتہ دار کو خرید کر اس کا مالک ہو گیا اور وہ (غلام) اس پر آزاد ہو گیا تو اس صورت میں قرابت پہلے پائی جا رہی ہے اور ملک بعد میں حاصل ہوئی ہے، لہذا ملک حق کے لئے حکمنا اور معنی علت ہوگی اسنا علت نہیں ہوگی اور جو وصف پہلے پایا جا رہا ہے یعنی قرابت وہ حق کے لئے صرف معنی علت ہوگا اسنا اور حکمنا علت نہیں ہوگا۔ ملک حق کے لئے حکمنا تو اس لئے علت ہے کہ ملک کے فوراً بعد حق ثابت ہو جاتا ہے اور ملک حق کے لئے معنی اس لئے علت ہے کہ ملک حق میں مؤثر ہے اور ملک حق کے لئے اسنا اس لئے علت نہیں ہے کہ صرف ملک کو حق کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ ملک اور قرابت کے مجموعے کو حق کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

اور قرابت حق کے لئے معنی اس لئے علت ہے کہ قرابت حق میں فی الجملہ مؤثر ہے اور حکمنا اس لئے علت نہیں ہے کہ قرابت کے فوراً بعد حکم یعنی حق ثابت نہیں ہوا بلکہ حق ملک کے بعد ثابت ہوا ہے۔ اور اسنا اس لئے علت نہیں ہے کہ صرف قرابت کو حق کے لئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ حق کے لئے قرابت اور ملک کے مجموعے کو وضع کیا گیا ہے اور اگر ملک پہلے پائی جائے اور قرابت بعد میں پائی جائے تو اس صورت میں قرابت معنی اور حکمنا علت ہوگی اور اسنا علت نہیں ہوگی اور ملک صرف معنی علت ہوگی اسنا اور حکمنا علت نہیں ہوگی مثلاً ایک شخص نے ایک مجہول النسب غلام خرید لیا اور اس کا مالک ہو گیا۔ پھر غلام نے یہ دعویٰ کر دیا کہ میں اس مشتری کا بیٹا ہوں یا دعویٰ کر دیا کہ میں اس مشتری کا بھائی ہوں اور بیٹہ سے اپنے دعویٰ کو ثابت کر دیا تو قرابت ثابت ہو گئی اور وہ اس پر آزاد ہو گیا تو اس صورت میں ملک پہلے اور قرابت بعد میں پائی گئی ہے، لہذا یہ قرابت حق کے لئے حکمنا اور معنی علت ہوگی اسنا علت نہیں ہوگی حکمنا تو اس لئے علت ہوگی کہ اس قرابت کے فوراً بعد حق ثابت ہوا ہے اور معنی اس لئے علت ہوگی کہ قرابت حق میں فی الجملہ مؤثر ہے اور اسنا اس لئے علت نہیں ہے کہ صرف قرابت کو حق کے لئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ قرابت اور حق دونوں کے مجموعے کو حق کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور ملک حق کے لئے معنی اس لئے علت ہے کہ وہ بھی فی الجملہ حکم (حق) میں مؤثر ہے۔

اور حکمنا اس لئے علت نہیں ہے کہ ملک کے فوراً بعد حکم (حق) ثابت نہیں ہوا بلکہ حکم (حق) قرابت کے بعد ثابت ہوا ہے اور اسنا اس لئے علت نہیں ہے کہ صرف ملک کو حق کے لئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ قرابت اور حق کے مجموعے کو حق کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

وَالسَّابِقُ عِلَّةٌ اِسْمًا وَحُكْمًا لَا مَعْنَى كَالسَّفَرِ وَالتَّوْمِ لِلرَّحْصَةِ وَالْحَدِيثِ فَإِنَّ السَّفَرَ عِلَّةٌ لِلرَّحْصَةِ اِسْمًا لِأَنَّهَا تَصِفُ إِلَيْهِ فِي الشَّرْعِ يُقَالُ الْقَصْرُ رَحْصَةٌ لِلسَّفَرِ وَحُكْمًا لِأَنَّهَا تَثْبُتُ بِنَفْسِ السَّفَرِ مُتَّصِلَةٌ بِهِ لَا مَعْنَى لِأَنَّ التَّوْمَ فِي ثَبُوتِهَا لَيْسَ نَفْسَ السَّفَرِ بَلِ التَّشَقُّقُ وَهِيَ تَقْدِيرُهُ وَكَذَا التَّوْمُ النَّافِضُ

لِلْوُضُوءِ عِلَّةٌ يَلْحَذُ بِهَا لَنَا لِحَدِّثِ يُضَافُ إِلَيْهِ وَحُكْمًا لِأَنَّ الْحَدِيثَ يَتَّبِعُ جَنْدَهُ لَا مَعْنَى لِأَلَّا
لَيْسَ بِمُؤَيَّدٍ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْمُؤَيَّدُ خُرُوجُ النَّجَسِ وَ لَيْكِنْ لَمَّا كَانَ الْإِطْلَافُ عَلَى حَقِيقَتِهِ مُتَعَدِّيًا وَ كَانَ
النُّومُ الْمُخْصُوصُ سَبَبًا لِيُخْرُجَ غَالِيًا أَيْمَمَ مُقَامَهُ وَ دَارَ الْحُكْمِ عَلَيْهِ وَ الْأَنْ تَمَّتْ الْقِسَامُ الْعِلَّةُ وَ قَدْ
عَلِمْتُ مَا لِي بِبَيَانِهَا مِنَ الْمُسَامَحَاتِ النَّاهِيَةِ مِنْ قَبْرِ الْإِسْلَامِ وَ الْخَلْفِ تَوَابِعُ لَهُ

توضیح اور ساتویں قسم وہ ہے جو اسما اور حکما علت ہو معنی علت نہ ہو جیسے سفر رخصت کی علت ہے اور نیند وضو ٹوٹنے کی علت ہے کیونکہ سفر رخصت کے لئے اسما علت ہے اس لیے کہ شریعت میں رخصت کی نسبت سفر کی طرف کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے قصر سفر کی رخصت ہے اور حکما بھی سفر رخصت کی علت ہے کیونکہ نفس سفر کے ساتھ ہی بلاتا خیر رخصت ثابت ہو جاتی ہے سفر رخصت کے لئے معنی علت نہیں ہے کیونکہ رخصت کے ثبوت میں مؤثر محض سفر نہیں ہے بلکہ مؤثر مشقت ہے اور مشقت تقدیری چیز ہے اور اسی طرح وہ نیند جو ناقض وضو ہو وہ وضو کے ٹوٹنے کی اسما علت ہے کیونکہ وضو کا ٹوٹ جانا اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور حکما بھی علت ہے کیونکہ نیند کے وقت تقض وضو ثابت ہو جاتا ہے، معنی نوم تقض وضو کی علت نہیں ہے کیونکہ نیند تقض وضو میں مؤثر نہیں ہے بلکہ مؤثر تو خروج نجاست (خروج ریح) ہے لیکن چونکہ خروج نجاست کی حقیقت پر واقعیت دشوار تھی اور مخصوص نیند عموماً خروج نجاست کا سبب ہوتا ہے اس وجہ سے نیند کو خروج نجاست کے قائم مقام بنایا گیا اور حکم کا مدار اسی پر ہو گیا۔ اور اب علت کی اقسام پوری ہو گئی ہیں اور دوران کلام تمہیں ان کو تاہیوں کا علم بھی ہو گیا جو فخر الاسلام رحمہ اللہ سے صادر ہوئیں اور بعد والے ان کے پیروکار ہیں۔

تشریح ﴿وَالسَّابِعُ عِلَّةٌ﴾ علت کی ساتویں قسم وہ ہے جو اسما اور حکما علت ہو لیکن معنی علت نہ ہو۔ جیسے سفر رخصت کے لئے اسما اور حکما علت ہے لیکن معنی علت نہیں ہے۔ اسما تو اس لئے علت ہے کہ شریعت میں رخصت کو سفر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے القصر رخصة للسفر نماز میں قصر کرنا سفر کی رخصت ہے۔ اور حکما اس لئے علت ہے کہ حکم یعنی رخصت نفس سفر سے بغیر کسی تاخیر کے ثابت ہو جاتا ہے۔ اور معنی اس لئے علت نہیں ہے کہ رخصت کے ثبوت میں نفس سفر مؤثر نہیں ہے بلکہ رخصت کے ثبوت میں مؤثر مشقت ہے اور مشقت ایک تقدیری اور مخفی چیز ہے، جس کی تحدید مشکل ہے اور مشقت کے بارے میں لوگوں کے احوال بھی متفاوت ہیں کسی کو آرام وہ سفر میں مشقت ہوتی ہے اور کسی کو کئی میل پیدل سفر کرنے کے باوجود بھی مشقت نہیں ہوتی، پس سفر کرنے والے کو حقیقۃً مشقت ہوتی ہے یا نہیں؟ اس پر مطلع ہونا ناممکن نہیں ہے۔ اس لئے اس کے بجائے بندوں کی آسانی کے پیش نظر سفر کو مشقت کے قائم مقام بنا کر سفر کو علت رخصت قرار دیا گیا کیونکہ سفر عموماً مشقت کا سبب ہوتا ہے، پس سبب کو سبب کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ ساتویں قسم کی دوسری مثال یہ ہے کہ جو نوم ناقض وضو ہو وہ حدث (وضو ٹوٹنے) کے لئے حکما اور اسما علت ہے لیکن معنی علت نہیں ہے اسما تو اس لئے علت ہے کہ حدث وضو کا ٹوٹنا اسی نوم ناقض کی طرف منسوب کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ سویا ہے اس لیے اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے اور حکما اس لئے علت ہے کہ نیند کے پائے جانے کے ساتھ فوراً ہی حکم (وضو کا ٹوٹنا) ثابت ہو جاتا ہے اور معنی اس لئے علت نہیں ہے کہ حکم حدث میں مؤثر نیند نہیں ہے بلکہ حکم حدث میں مؤثر خروج نجاست ﴿خروج ریح﴾ ہے لیکن چونکہ نیند کی حالت میں خروج ریح کے وقوع سے باخبر رہنا دشوار ہے کہ خروج ریح ہوا ہے یا نہیں؟ اور حالت یہ ہے کہ نوم مخصوص ﴿کردت کے بل یا لیٹ کر سونا﴾ عموماً خروج ریح کا سبب ہوتی ہے کیونکہ نیند سبب ہے استرخائے مفاسل کا اور استرخائے مفاسل سبب ہے خروج ریح کا اس وجہ سے نوم کو خروج نجاست کے قائم مقام بنایا گیا اور حکم حدث کا دار و مدار اسی کو قرار دیا

کیا میں سبب کو مسبب کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

﴿الآن﴾ یہاں تک علت کی اقسام کا بیان تھا جو پورا ہو گیا ہے اور اس بیان کے دوران ان اقسام کی ترتیب اور تفصیل کی بعض کوتاہیاں بھی آپ کو معلوم ہوئیں جن کی ابتداء علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ سے ہوئی ہے اور بعد والے جن میں ماتن مختصہ بھی شامل ہیں ان کے محرک کار ہیں چنانچہ ان اقسام میں دو تسامع ہوئے ہیں (۱) علت کی تیسری قسم جو صرف معنی علت ہو اسنا اور حکما علت نہ ہو کہ کا ذکر چھوڑ دیا اور اس کی جگہ علت فی حیز الاسباب کو بیان کیا (۲) علت کی چوتھی قسم جو صرف حکما علت ہو اسنا اور معنی علت نہ ہو اس کو بالکل چھوڑ دیا ان کے جواب شارح مختصہ نے پیچھے بیان کئے ہیں۔ چنانچہ پہلے تسامع کا جواب یہ ہے کہ مصنف مختصہ نے قسم ثالث کو علت فی حیز الاسباب کی تیسری مثال والتزکیۃ میں اور وصف له شبهة العلل کی مثال احد وصفی العلة میں بیان کیا ہے۔

دوسرے تسامع کا جواب یہ ہے کہ علت کی چوتھی قسم جو صرف حکما علت ہو اسنا اور معنی علت ہو مصنف مختصہ نے اس کو اس شرط میں داخل کیا ہے جو علت کے حکم میں ہو۔

لَمْ يَقُولِ الْمُصَنِّفُ رحمہ اللہ وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ اِخْتِرَالُهَا مَعَ كَالِإِسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ وَهَذَا هُوَ حُكْمُ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ الَّذِي كَانَ عِلَّةً إِسْمًا وَمَعْنًى وَحُكْمًا فَإِنَّهَا الْعِلَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِي تُقَارِنُ الْفِعْلَ وَلَا تَتَقَدَّمُ وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّهُ يَجُوزُ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْمُخَوَّلِ بِالزَّمَانِ لِأَنَّ الْعِلَلَ الشَّرْعِيَّةَ فِي حُكْمِ الْجَوَاهِرِ مَوْضُوعَةٌ بِالْبَقَاءِ فَلَا بُدَّ أَنْ يُثَبَّتَ الْحُكْمُ بَعْدَ الْعِلَّةِ بِخِلَافِ الْعِلَلِ الْعَقْلِيَّةِ فَإِنَّهَا مُقَارَنَةٌ مَعَ مَخَوَّلِهَا إِنْفَاقًا كَحَرَكَةِ الْأَصَابِعِ مَعَ حَرَكَةِ الْخَاتَمِ وَ أَمَّا الْإِسْتِطَاعَةُ فَهِيَ مَعَ الْفِعْلِ الْبُتَّةُ لَا تَتَقَدَّمُ سِوَاءَ عُدَّتْ عِلَّةً شَرْعِيَّةً أَوْ عَقْلِيَّةً وَهِيَ إِمَّا تَبْيِئِلٌ أَوْ تَنْظِيرٌ وَ الَّتِي تَتَقَدَّمُ عَلَى الْفِعْلِ هِيَ بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْأَلَاتِ وَالْأَسْبَابِ وَ عَلَيْهَا مَدَارُ التَّكْلِيفِ الشَّرْعِيِّ وَقَدْ يُقَامُ السَّبَبُ الدَّاعِي وَ الدَّلِيلُ مُقَامَ الْمَدْعُوِّ وَ الْمَدْلُولِ هَذَا مِنْ تَبَيُّهِ مَسَائِلِ الْعِلَّةِ وَ السَّبَبِ وَلَمْ يُنَبِّذْ فِي أَقْسَامِهِ الْأَتِيَّةِ بَيْنَ الدَّاعِي وَ الدَّلِيلِ فَرُبَّمَا اتَّفَقَ بَيْنَهُمَا حَالُ الدَّاعِي وَ رُبَّمَا اِتَّفَقَ بَيْنَهُمَا حَالُ الدَّلِيلِ عَلَى مَا سَتُعَلِّمُ وَ ذَلِكَ أَيْ قِيَامُ الدَّاعِي وَ الدَّلِيلِ إِمَّا لِذَنْعِ الضَّرُورَةِ وَ الْعَجْزِ كَمَا فِي الْإِسْتِثْرَاءِ فَإِنَّ الْمُوجِبَ لَهُ تَوَلُّهُ شُغْلٍ رَجِمَ الْأَمَّةَ بِمَاءِ الْغَيْرِ وَ الْإِخْتِرَالُ عَنْهُ وَاجِبٌ يَقُولُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَسْقِئَنَّ مَاعَةٌ ذَرَعَ غَيْرِهِ وَ لَمَّا كَانَ ذَلِكَ أَمْرًا مَغْضِيًّا لَا يَهْفُ عَلَيْهِ كُلُّ أَحَدٍ مَا لَمْ يَكُنِ الْعَمَلُ ثَقِيلًا أَيْمَرَهُ خُدُوكَ الْبَلَدِ وَ الْيَدِ الدَّالُّ مُقَامَ شُغْلِ الزَّحْمِ بِالْمَاءِ وَ جُعِلَ هَذَا الْعَمَلُ دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ مَشْغُولٌ بِالْعَمَلِ الْبُتَّةِ وَ إِنْ كَانَ لِي بِبَعْضِ الْمَوَاضِعِ يَقِينٌ بِعَدَمِ الشُّغْلِ مِثْلُ أَنْ تَكُونَ الْهَارِيَّةُ بِكْرًا أَوْ مُشْتَرَاةً مِنْ يَدٍ مُحَرَّمَةٍ وَ لَحْوَةٍ وَلَكِنْ

لَمْ يُعْتَبَرْ هَذَا الْيَقِينُ وَحُكْمَهُ بِوُجُوبِ الْإِسْتِبْرَاءِ فِي كُلِّ مَا وَجَدَ خُلُوكَ الْمَلِكِ وَالْيَدِ وَغَيْرِهِ أَيْ
غَيْرِ الْإِسْتِبْرَاءِ كَالْعَلْوَةِ الصَّحِيحَةِ أَيْبَتَ مَقَامَ الدُّخُولِ فِي حَقِّ وَجُوبِ النُّهْرِ وَالْعِلَّةِ وَالْإِتْكَاحِ أَيْبَتَ
مَقَامَ الدُّخُولِ فِي ثَبُوتِ النَّسَبِ فَهَذَا أَيْبَتَ الدَّاعِي مَقَامَ الْمَدْعُوِّ لِأَنَّ الْعَلْوَةَ وَالْإِتْكَاحَ دَاعٍ إِلَى
الدُّخُولِ -

پھر مصنف **رحمۃ اللہ علیہ** فرماتے ہیں کہ اور علتِ حقیقہ کی صفت میں سے یہ بات نہیں ہے کہ وہ حکم پر مقدم ہو بلکہ علت اور معلول
کا ایک ہی وقت میں پایا جانا ضروری ہے جیسے استطاعت (توفیق) فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے یہ قسم اول کا حکم ہے جو کہ سنا اور
معنی اور حکمتا میں اعتبار سے علت ہوتی ہے کیونکہ یہی حقیقی علتِ شرعیہ ہے جو فعل کے مقارن ہوتی ہے اور فعل پر مقدم نہیں ہوتی ہے
ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ علتِ حقیقہ کا زمانہ کے اعتبار سے معلول پر مقدم ہونا جائز ہے اس لئے کہ عللِ شرعیہ جو اہر کے حکم میں
ہوتی ہیں اور بقاء کے ساتھ متصف ہوتی ہیں لہذا ضروری ہے کہ حکم علت کے بعد ثابت ہو۔ بخلاف عللِ عقلیہ کے یہ بالاتفاق اپنے
معلول کے ساتھ مقارن ہوتی ہیں جیسے انگلیوں کی حرکت انگلی کی حرکت کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ باقی ربی کہ استطاعت سودہ عیناً
فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے فعل سے مقدم نہیں ہوتی خواہ اسے علتِ شرعیہ میں شمار کیا جائے یا علتِ عقلیہ میں۔ اور استطاعت یا تو
مثال ہے یا نظیر ہے اور وہ استطاعت جو فعل سے مقدم ہوتی ہے وہ سلامتی آلات اور اسباب کے معنی میں۔ اور تکلیفِ شرعی کا دار و مدار
اسی استطاعت پر ہے اور کبھی سببِ داعی اور دلیل کو مدعو اور مدلول کے قائم مقام کیا جاتا ہے کہ یہ ضابطہ علت اور سبب کے مسائل کا
تعمہ ہے اور آگے اس کی جو اقسام آ رہی ہیں ان میں مصنف **رحمۃ اللہ علیہ** نے داعی اور دلیل کے درمیان امتیاز نہیں کیا۔ چنانچہ کبھی ان اقسام میں
اتفاقی طور پر داعی کا حال پایا جاتا ہے اور کبھی اتفاقی طور پر دلیل کا حال پایا جاتا ہے جیسا کہ عنقریب تو جان لے گا اور یہ بات کہ یعنی
داعی اور دلیل کا قائم مقام ہونا چاہیے تو رفعِ ضرورت اور مجبوری کی بناء پر ہے جیسا کہ استبراء میں ہے کہ کیونکہ استبراء کو واجب کرنے
والی چیز باندی کے رحم کا غیر کے پانی کے ساتھ مشغول ہونے کا وہم ہے اور اس سے بچنا واجب ہے آپ **رحمۃ اللہ علیہ** کے اس فرمان کی وجہ سے
کہ جو شخص اللہ تعالیٰ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ ہرگز دوسرے کی کھیتی کو اپنے پانی (نطفہ) سے سیراب نہ کرے اور چونکہ
استقرارِ حمل ایک غلی چیز ہے اور ہر شخص اس پر واقف نہیں ہو سکتا ہے جب تک حمل بھاری نہ ہو جائے اس لئے نئی ملک اور قبضہ حاصل
ہونے کو جو کہ وال ہے پانی کے ساتھ رحم کے مشغول ہونے کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور اس حدوثِ ملک کو اس بات کی دلیل بنایا گیا
کہ رحم یقیناً حمل کے ساتھ مشغول ہے اگرچہ بعض موقعوں میں مشغول نہ ہونے کا یقین حاصل ہوتا ہے مثلاً وہ باندی باکرہ ہو یا وہ اپنے
محرم رشتہ دار کے قبضہ سے خریدی گئی ہو وغیرہ۔ لیکن اس یقین کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور استبراء کے واجب ہونے کا حکم لگایا گیا ہے
ہر اس صورت میں کہ جس میں نئی ملک اور نئے قبضہ کا حاصل ہونا پایا جائے گا اور اس کے علاوہ کہ یعنی استبراء کے علاوہ جیسے خلوتِ صحیحہ
کہ اس کو ہر اور حدت کے واجب ہونے کے حق میں دخول کا قائم مقام قرار دیا گیا اور نکاح کو نسب کے ثابت ہونے کے حق میں دخول کا
قائم مقام بنایا گیا ہے، پس یہاں داعی کو مدعو کے قائم مقام قرار دیا گیا کیونکہ خلوتِ صحیحہ اور نکاح دخول کی طرف داعی ہیں۔

پھر **رحمۃ اللہ علیہ** لیس من صفتہ کہ علت کی پہلی قسم جو علتِ حقیقہ اور علتِ کالمہ ہے اس کا حکم بیان کر رہے ہیں۔
عبارت کی تشریح سے پہلے تمہید: اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ علتِ عقلیہ ہو یا شرعیہ وہ معلول پر رتبہ کے لحاظ سے
مقدم ہوتی ہے اور اہل سنت والجماعت کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ علتِ عقلیہ زمانہ کے لحاظ سے اپنے معلول کے ساتھ مقارن ہو کر

پائی جاتی ہے جیسے انگلی کی حرکت اپنے معلول یعنی انگوشی کی حرکت کے ساتھ مقارن ہو کر پائی جاتی ہے اور کسر (توزن) اکسار (لوسے) کے ساتھ مقارن ہو کر پایا جاتا ہے (کشف الاسرار شرح اصول یزدوی جلد ۴، ص ۳۱۵)۔

لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ علت شرعیہ ھقیقہ کا اپنے معلول پر تقدم زمانی جائز ہے یا جائز نہیں ہے چنانچہ محققین احناف فرماتے ہیں کہ علت ھقیقہ شرعیہ کا حکم پر زمانے کے لحاظ سے مقدم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علت اور حکم دونوں کا ایک ساتھ پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک استطاعت (قدرت بمعنی توفیق خداوندی) کا فعل کے ساتھ مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے اسی طرح ہم احناف کے نزدیک علت ھقیقہ شرعیہ کا حکم کے مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے اگر علت شرعیہ ھقیقہ حکم پر مقدم ہو تو اس کا نام علت تامہ ھقیقہ نہیں رکھا جائے گا بلکہ علت مجازی یا سبب فیہ معنی العلة رکھا جائے گا۔

﴿وذهب﴾ اور بعض مشائخ احناف جن میں سے امام ابو بکر محمد بن الفضل وغیرہ بھی ہیں فرماتے ہیں کہ علت ھقیقہ شرعیہ کا معلول (حکم) پر تقدم زمانی جائز ہے۔ ان بعض مشائخ احناف کی دلیل یہ ہے کہ علت شرعیہ جو اہر کے حکم میں ہیں کہ اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہیں ہیں اور فی نفسہ صفت بقاء کے ساتھ متصف ہیں جیسے بقی، اجارہ، سلم، ودیعت وغیرہ علت شرعیہ ہیں اور صفت بقاء کے ساتھ موصوف ہیں چنانچہ زمانہ طویل کے بعد ان کو فتح کرنا جائز ہے اگر شرعا ان کے لئے صفت بقاء نہ ہوتی تو زمانہ طویل کے بعد ان کو فتح کرنے کا تصور نہ ہوتا پس ثابت ہو گیا کہ علت شرعیہ جو اہر کے حکم میں ہیں اور صفت بقاء کے ساتھ موصوف ہیں تو لامحالہ علت کے بعد حکم ثابت ہوگا بخلاف علت عقلیہ کے کہ وہ اعراض ہیں زمانین تک باقی نہیں رہتیں اس لئے معلول (حکم) کے ساتھ ان کا مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے اگر علت عقلیہ اپنے معلول (حکم) کے ساتھ مقارن ہو کر نہ پائی جائیں بلکہ علت عقلیہ پہلے اور حکم بعد میں پایا جائے تو علت کا بغیر حکم کے یا حکم کا بغیر علت کے ہونا لازم آئے گا اس لیے علت عقلیہ کا اپنے حکم کے ساتھ مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے جیسے انگوشی کی حرکت اپنی علت یعنی انگلیوں کی حرکت کے ساتھ مقارن ہو کر پائی جاتی ہے لیکن استطاعت (بمعنی توفیق خداوندی) خواہ علت شرعیہ ہو یا علت عقلیہ بہر صورت اس کا فعل کے ساتھ مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے فعل سے مقدم ہونا درست نہیں ہے۔

بعض مشائخ احناف ۱۱۱ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ علت عقلیہ اپنے معلول کے ساتھ مقارن ہو کر پائی جاتی ہے اور اسی طرح استطاعت فعل کے ساتھ مقارن ہو کر پائی جاتی ہے اور اصل یہ ہے کہ شریعت اور عقل میں اتفاق ہو لہذا ضروری ہے کہ علت شرعیہ بھی اپنے حکم کے ساتھ مقارن ہو کر پائی جائے نیز علت شرعیہ حقیقت میں اعراض ہیں استطاعت کی طرح یہ بھی صفت بقاء کو قبول نہیں کرتی ہیں اس لئے حکم کے ساتھ ان کا مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے۔

(کشف الاسرار شرح اصول یزدوی جلد ۴، ص ۳۱۶)۔

نیز محققین ان بعض مشائخ کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ علت شرعیہ (بقی، اجارہ وغیرہ) بقاء کے ساتھ موصوف ہیں کیونکہ حدود شرعیہ کے لئے کوئی بقاء نہیں ہوتی اس لئے کہ عقد کلام مخلوق ہے اور کلام مخلوق کے لئے ھیچ بقاء نہیں ہوتی ہے اور اگر ان میں بقاء ہو تو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے حکماً بقاء ہوگی اور لوگوں کو علت شرعیہ کی بقاء کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ لوگوں کو حکم کی ضرورت ہوتی ہے اور حکم تو بغیر سبب کے بھی باقی رہتا ہے کیونکہ جو حکم ایک بار پایا جائے وہ اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کوئی مزیل نہ پایا جائے (کشف الاسرار شرح اصول یزدوی ص ۳۱۶، جلد ۴)

﴿وہی اما تمثیل﴾ عبارت کی تشریح سے پہلے مسئلہ: یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ مثال اور نظیر میں فرق یہ ہے کہ مثال ہی کے

افراد میں سے ہوتی ہے اور نظیر ہی کے افراد میں سے نہیں ہوتی ہے اب عہدت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں کہ متن میں علت شرعیہ کا حکم بیان کیا جا رہا ہے اگر استطاعت کو علت شرعیہ شمار کیا جائے تو پھر یہ مثال ہوگی اور اگر اسے علت عقلیہ شمار کیا جائے تو پھر یہ نظیر ہوگی۔

﴿والتی تتقدم علی الفعل الخ﴾ البتہ جس استطاعت کا اطلاق اسباب اور آلات کے صحیح سالم ہونے پر ہوتا ہے وہ فعل سے مقدم ہوتی ہے اور تکلیف شرعی کا دار و مدار اسی پر ہے اس لئے صحیح تکلیف کے لئے اس استطاعت کا فعل سے مقدم ہونا ضروری ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ استطاعت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) استطاعت حقیقیہ۔ اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی توفیق ہے۔ (۲) استطاعت متعارفہ اس سے مراد اسباب و آلات کا صحیح سالم ہونا ہے استطاعت حقیقیہ بندے کے فعل کے ساتھ مقارن ہو کر پائی جاتی ہے اور اس کے لئے علت ہوتی ہے متن میں استطاعت سے مراد یہی استطاعت ہے اور استطاعت متعارفہ فعل سے مقدم ہوتی ہے اور تکلیف کا دار و مدار استطاعت حقیقیہ پر نہیں ہے بلکہ استطاعت متعارفہ پر ہے۔

﴿وقدم یقار السبب الداعی﴾ ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں جو درحقیقت علت اور سبب کے مسائل کا تہہ ہے کیونکہ اوپر کی مثالوں میں ایک ہی کو دوسری ہی کے قائم مقام بنانے کا ذکر فرمایا ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا تہہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک ہی کو دوسری ہی کے قائم مقام بنانے کی دو قسمیں ہیں: (۱) داعی کو مدعو کے قائم مقام کر دیا جائے۔ یعنی سبب کو مسبب کا درجہ دیا جائے۔ (۲) دلیل کو مدلول کے قائم مقام کر دیا جائے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ مآثرین رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس ضابطے کی جو اقسام آگے آرہی ہیں ان کے بیان میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے داعی اور مدلول کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا یعنی یہ بیان نہیں کیا کہ یہ چیز داعی ہے اور یہ چیز مدلول ہے بلکہ کیف ما اتفق داعی اور مدلول کی اقسام بغیر ترتیب کے بیان کر دی ہیں لیکن ہم ان شاء اللہ تعین کریں گے کہ یہ چیز داعی ہے اور یہ مدلول ہے۔

﴿ذلک ای قیام﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا یا مدلول کے قائم مقام کرنا اس کی تین قسمیں ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا اور مدلول کے قائم مقام کرنا رفع ضرورۃ اور مجبوری کی بناء پر ہوگا جیسے استبراء میں ہے استبراء یہ ہے کہ باندی کا مالک ہونے کے بعد ایک حیض یا ایک ماہ گزرنے تک جماع اور دواعی جماع سے پرہیز کرنا تاکہ اس کا حاملہ نہ ہو یا حاملہ نہ ہونا معلوم ہوسکے استبراء کا اصل سبب یہ ہے کہ باندی کے رحم کا دوسرے آدمی کے نطفہ کے ساتھ مشغول ہونے کا احتمال ہے جس سے پرہیز کرنا ضروری ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ”من کان یومئ باللہ والیومہ الآخر فلا یسقی من ماء ذرع غیرہ“ کہ جو شخص اللہ تعالیٰ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ ہرگز دوسرے کی کھیتی کو اپنے نطفہ سے سیراب نہ کرے پس معلوم ہوا کہ استبراء کا اصل سبب استقرار حمل ہے، پھر چونکہ استقرار حمل (حمل ٹھہرنا) ایک غلی اور پوشیدہ چیز ہے جب تک حمل نہ بڑھ جائے اس وقت تک ہر آدمی اس پر واقف نہیں ہوسکتا اور حدوٹ ملک وید (نئی ملک اور نئے قبضے کا حاصل ہونا) استقرار حمل پر دال ہے وہ اس طرح کہ نئی ملک حاصل ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس سے باندی لی گئی ہے وہ اس کا مالک تھا اور ملک سے جواز و ملی ثابت ہوتا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ سابقہ مالک کے لیے جب و ملی جائز تھی تو اس نے و ملی کی ہوگی اس لئے جس شخص کی ملک سے باندی نکل کر آئی ہے اس کی طرف سے حمل کے پائے جانے کا قرینہ موجود ہے پس چونکہ حدوٹ ملک وید استقرار حمل پر دال ہیں اور استقرار حمل مدلول ہے اس لئے حدوٹ ملک وید کو استقرار حمل کے قائم مقام کر دیا گیا اور اس حدوٹ ملک وید کو اس بات پر دلیل مان لیا گیا کہ ضرور وہ باندی حمل کے ساتھ ہے اگرچہ بعض مواقع میں حاملہ نہ ہونے کا یقین ہی کیوں نہ ہو مثلاً اس باندی کا باکرہ

ہونا معلوم ہو یا اس باعدی کو اس کے محرم سے خرید گیا ہو ان صورتوں میں حاملہ نہ ہونا یقینی ہے لیکن پھر بھی حدود ملک وید کو استقرار ملک کے قائم مقام بنانے کے بعد اب اس یقین کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا بلکہ محض حدود ملک وید پائے جانے کی بناء پر باعدی کے حق میں استبراء کے وجوب کا حکم لگایا جائے گا اس مثال میں دلیل یعنی حدود ملک وید کو مدلول یعنی استقرار محل کے قائم مقام کیا گیا ہے۔

﴿وغیرہ﴾: اسی طرح استبراء کے علاوہ دیگر صورتوں میں بھی ایک چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام بنایا گیا ہے مثلاً مہر اور عدت کے واجب ہونے کی اصل علت ہے دخول مگر چونکہ اس پر واقف ہونا دشوار ہے اس لیے خلوة صحیحہ کو مہر اور عدت کے واجب ہونے کے حق میں دخول کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے کہ جس طرح دخول سے مہر اور عدت واجب ہو جاتے ہیں، اسی طرح خلوة صحیحہ سے بھی مہر اور عدت واجب ہو جائیں گے اور نکاح کو ثبوت نسب کے حکم میں جماع کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ اصل میں ثبوت نسب کا سبب بچہ کا شوہر کے نطفہ سے پیدا ہونا ہے اور یہ ایک مخفی چیز ہے جس کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہی ہے اور وہی ہونے کا علم حاصل ہونا بھی دشوار ہے پس نکاح کو جو وہی کی طرف داعی ہے وہی کے قائم مقام کر دیا گیا کہ جس طرح وہی سے نسب ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح نکاح سے بھی نسب ثابت ہو جائے گا۔ ان دونوں مثالوں میں داعی یعنی خلوة صحیحہ اور نکاح کو مدلول یعنی وہی کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے کیونکہ خلوة صحیحہ اور نکاح دونوں وہی کی طرف داعی ہیں۔

أَوْ لِلْإِحْتِيَاظِ كَمَا فِي تَحْرِيمِ الدَّوَاعِي إِلَى الْوُطَيِّ مِنَ النَّظَرِ وَالْقَبْلَةِ وَاللَّمْسِ أَيْمَنَ مُقَامَ الْوُطَيِّ فِي الْإِسْتِبْرَاءِ وَحُرْمَةِ الْمَصَاهِرَةِ وَالْإِحْرَامِ وَالطَّهَارِ وَالْإِعْتِكَافِ لِلْإِحْتِيَاظِ فَهُوَ أَيْضًا مِثَالٌ لِإِقَامَةِ الدَّاعِي مُقَامَ الْمَدْعُوِّ أَوْ لِنَافِعِ الْعَرَجِ كَمَا فِي السَّفَرِ وَالطَّهْرِ هَذَا مِنْ مِثَالَيْنِ لِإِقَامَةِ الدَّلِيلِ مُقَامَ الْمَدْلُولِ فَإِنَّ السَّفَرَ أَيْمَنَ مُقَامَ الْمَشَقَّةِ وَجُعِلَ ذَالَا عَلَيْهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّةَ مَشَقَّةٍ أَصْلًا فَيَذَارُ أَمْرُ رُحْصَةِ الْقَصْرِ وَالْإِقْطَارِ عَلَى مُجَرَّدِ السَّفَرِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْمَشَقَّةِ وَإِنْ كَانَ الْبَاعِثُ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ هُوَ الْمَشَقَّةُ وَهَكَذَا الطَّهْرُ الْعَالِي عَنِ الْجَمَاعِ دَلِيلٌ عَلَى الْحَاجَةِ إِلَى الْوُطَيِّ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ حَاجَةٌ إِلَيْهِ فِي الْقَلْبِ فَأَيْمَنَ الطَّهْرُ مُقَامَ الْحَاجَةِ فِي حَقِّ مَشْرُوعِيَّةِ الطَّلَاقِ فِيهِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يُشْرَعْ إِلَّا فِي زَمَانٍ كَانَ مُحْتَاجًا إِلَى الْوُطَيِّ فِيهِ وَلِهَذَا لَمْ يُشْرَعْ فِي وَقْتِ الْحَيْضِ أَوْ الطَّهْرِ الْدَنِيِّ وَطَبَقَ فِيهِ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الضَّرُورَةِ وَدَفْعِ الْعَرَجِ أَنَّ فِي الضَّرُورَةِ وَالْعَجْزِ لَا يُمَكِّنُ الْوُقُوفَ عَلَى الْحَقِيقَةِ أَصْلًا وَفِي دَفْعِ الْعَرَجِ يُمَكِّنُ ذَلِكَ مَعَ وَقُوعِ مَشَقَّةٍ كَمَا فِي السَّفَرِ يُمَكِّنُ إِدْرَاكَ الْمَشَقَّةِ بِحَسَبِ أَحْوَالِ أَهْلِ الْفَخْرِ النَّاسِ وَالْفَرْقُ بَيْنَ السَّبَبِ وَالْدَّلِيلِ أَنَّ السَّبَبَ لَا يَخْلُو عَنْ تَأْيِيدٍ لَهُ فِي الْمُسَبَّبِ وَالْدَّلِيلُ قَدْ يَخْلُو عَنْ ذَلِكَ فَتَكُونُ قَائِدَاتُهُ الْعِلْمَ بِالْمَدْلُولِ لَا غَيْرَ وَمِنْ جُمْلَةِ أَمْثِلَةِ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ مُقَامَ الْمَدْلُولِ الْإِخْبَارُ عَنِ الْمَحَبَّةِ أَيْمَنَ مُقَامَ الْمَحَبَّةِ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِأَمْرَائِهِ إِنْ كُنْتُ تُحِبُّنِي فَأَنْتِ طَالِقٌ فَقَالَتْ أَجِبْتُكَ طَالِقَتْ لِأَنَّ الْمَحَبَّةَ أَمْرٌ بَاطِنٌ لَا يُؤْتَفَقُ عَلَيْهِ إِلَّا بِالْإِخْبَارِ لِكُنْهَ يَفْتَصِرُ عَلَى التَّجَلُّسِ لِأَنَّهُ مُشَبَّهٌ

بِالتَّحْقِیْقِ وَالتَّحْقِیْقِ مُقْتَضِیُّ عَلَی التَّجَلِیْسِ۔

﴿یا احتیاط کی غرض سے﴾ (داعی کو مدعو اور دلیل کو مدلول کے قائم مقام بنایا جائے گا) جیسے ان اسباب کو حرام قرار دینے میں ہے جو دلی کی طرف داعی ہیں یعنی دیکھنا اور یوس و کنار کرنا اور چھونا کہ ان کو دلی کے قائم مقام قرار دیا استبراء اور حرمت مصاہرہ اور احرام اور ٹھہار اور اعتکاف کے حق میں احتیاط کی خاطر پس یہ بھی داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنے کی مثال ہے ﴿یا عقلی دفع کرنے کی غرض سے﴾ (داعی کو مدعو کے اور دلیل کو مدلول کے قائم مقام بنایا جائے گا) جیسا کہ سفر اور طہر میں ہے یہ دونوں دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی مثالیں ہیں اس لئے کہ سفر کو مشقت کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے اور سفر کو مشقت پر دلیل بنایا گیا ہے اگرچہ سفر میں مشقت بالکل نہ ہو لہذا قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت کے حکم کا دار و مدار محض سفر پر ہوگا مشقت سے قطع نظر کرتے ہوئے اگرچہ نفس الامر میں حکم رخصت کا باعث مشقت ہے اور اسی طرح وہ طہر جو جماع سے خالی ہو وہ حاجت الی الوطی کی دلیل ہے اگرچہ اس شخص کو دل میں دلی کی طرف حاجت نہ ہو پس طہر کو حاجت جماع کا قائم مقام بنایا گیا اس میں طلاق کے جائز ہونے کے حق میں کیونکہ طلاق صرف اس زمانہ میں جائز ہے جس میں اس کو دلی کی حاجت ہو اسی لئے ایام حیض اور اس طہر میں طلاق جائز نہیں ہے جس میں اس نے عورت کے ساتھ دلی کی ہو ضرورت اور دفع حرج میں فرق یہ ہے کہ ضرورت اور عجز حقیقت پر واقعیت بالکل ممکن نہیں ہوتی اور دفع حرج میں حقیقت پر واقع ہونا ممکن ہوتا ہے مشقت واقع ہونے کے ساتھ جیسے کہ سفر میں مشقت کا ادراک کرنا لوگوں کے احوال کے اعتبار سے ممکن ہے اور سبب اور دلیل کے درمیان فرق یہ ہے کہ دلیل بعض دفعہ مدلول میں اثر کرنے سے خالی ہوتی ہے، پس دلیل کا فائدہ مدلول کو جاننے کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا۔ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی مثالوں میں سے خبر محبت ہے کہ محبت کے قائم مقام بنایا گیا ہے اس صورت میں جبکہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اگر مجھ سے تو محبت رکھتی ہے تو تجھے طلاق ہے پس اس کی بیوی نے کہا کہ میں تجھ سے محبت رکھتی ہوں تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ محبت ایک مخفی امر ہے۔ بتائے بغیر اس پر واقعیت حاصل نہیں ہوتی ہے لیکن یہ جواب مجلس پر منحصر ہوگا کیونکہ اس کو تخیر کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور تخیر مجلس پر منحصر ہوتی ہے۔

﴿او للاحتیاط﴾ دوسری قسم یہ ہے کہ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا اور دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا احتیاط کی غرض سے ہو۔ جیسے استبراء، حرمت مصاہرت، احرام، ٹھہار اور اعتکاف کے سلسلہ میں دواعی دلی ﴿شہوت کے ساتھ دیکھنا اور یوس و کنار کرنا﴾ کو احتیاط کی غرض سے اصل دلی کے قائم مقام کیا گیا ہے کہ جس طرح استبراء میں دلی سے پرہیز کرنا ضروری ہے اسی طرح دواعی دلی سے بھی پرہیز کرنا ضروری ہے۔ اور جس طرح حرمت مصاہرہ دلی سے ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح دواعی دلی سے بھی ثابت ہو جاتی ہے اور جس طرح حالت احرام میں دلی حرام ہے اسی طرح دواعی دلی بھی حرام ہے اور جس طرح اعتکاف میں اور ٹھہار میں کفارہ ادا کرنے سے پہلے دلی حرام ہے اسی طرح دواعی دلی بھی حرام ہیں کیونکہ جب دواعی دلی شروع ہوتے ہیں تو بندہ دلی تک پہنچ جاتا ہے تو اس لیے دواعی دلی کو حرام قرار دیا گیا تاکہ بندہ اصل حرام تک نہ پہنچ سکے۔ یہ ساری مثالیں داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنے کی ہیں۔ ﴿او لدفع الحدرج﴾ تیسری قسم یہ ہے کہ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا اور دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا عقلی دفع کرنے کی غرض سے ہو جیسا کہ سفر اور طہر میں ہے۔

یہ دونوں دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی مثالیں ہیں اس کی وضاحت یہ ہے کہ سفر مشقت پر دال اور مشقت مدلول ہے اس لئے سفر کو مشقت کے قائم مقام اور سفر کو مشقت کی دلیل قرار دیا گیا ہے قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت حاصل ہونے میں لہذا کسی سفر

میں اگر مشقت و تکلیف بالکل بھی نہ ہو پھر بھی قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت کا حکم مشقت سے قطع نظر کرتے ہوئے محض سفر کی بناء پر جاری ہوگا اگرچہ نفس الامر میں حکم رخصت کا سبب اصلی مشقت ہے اور اسی طرح جس طہر میں بیوی سے جماع نہیں کیا اس کو طہر و طہی کے قائم مقام ٹھہرا کر اس میں طلاق کو مباح قرار دیا گیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ طلاق مباح ہونے کے باوجود ہر ممنوع ہے یعنی طلاق دینے سے منع کیا گیا ہے چنانچہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا بغض الحلال عند اللہ الطلاق کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں طلال چیزوں میں سے سب سے مبغوض چیز طلاق ہے لیکن اگر کوئی شخص حقوق نکاح ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو ضرورۃ طلاق دینے کی اجازت ہے مگر یہ ضرورت چونکہ ہر باطنی ہے اس پر مطلع ہونا ناممکن ہے ہمیں کیسے پتہ چلے گا کہ اس شخص نے ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے طلاق دی ہے یا بغیر ضرورت کے اس لئے اس کی دلیل کو آسانی کے لئے حاجت الی الوطی اور ضرورۃ کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے اور وہ دلیل ایسا زمانہ ہے جس میں عورت کی طرف مرد کو رغبت ہوتی ہے وہ زمانہ ایسا طہر ہے جو جماع سے خالی ہو تو اس طہر کو حاجت الی الوطی اور جماع کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اگرچہ واقعۃً عورت کے ساتھ جماع کرنے کی طرف دل میں میلان اور رغبت نہ ہو کہ ایسے طہر میں طلاق دے جو جماع سے خالی ہوتا کہ جماع کی طرف رغبت اور میلان کے باوجود طلاق دینے کو ضرورت اور مجبوری پر محمول کیا جاسکے کہ اس نے ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے طلاق دی ہوگی۔ پس حکم ﴿طلاق کا جائز ہونا﴾ دلیل (طہر) پر لگا دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ جو طہر جماع سے خالی ہو اس میں طلاق دینا جائز ہے باقی رہی یہ بات کہ حاجت الی الوطی طلاق کے جواز کی علت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق چونکہ بغض الحلال ہے (حلال چیزوں میں سب سے مبغوض) اس لئے صرف بوقت حاجت الی الوطی جائز ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ عورت کی طرف رغبت اور میلان کے باوجود طلاق دینا ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے ہے پس طلاق ہے تو ممنوع لیکن ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے جائز ہو جائے گی کیونکہ قاعدہ ہے کہ الضرورات تبیح المحظورات ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے حرام چیز جائز ہو جاتی ہے اسی وجہ سے زمانہ حیض میں اور اس طہر میں طلاق دینا جائز نہیں ہے جس میں جماع کیا گیا ہو کہ یہ زمانہ عورت کے ساتھ بے رغبتی کا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ طہر چونکہ جماع کی طرف رغبت اور میلان کا زمانہ ہونے کی وجہ سے ضرورت اور مجبوری پر ولایت کرتا ہے اس لیے طہر کو جو دلیل ضرورت کے قائم مقام بنایا گیا کہ ایسے میں طلاق دینا ضرورت کی وجہ سے ہوگا۔ ﴿والتفرق بین الضرورة﴾ ضرورت اور دفع حرج کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں کہ ضرورت اور عجز کی صورت میں حقیقت یعنی اصل علت پر واقف ہونا بالکل ممکن نہیں ہوتا جیسے استبراء والی صورت میں باندی کے رحم کا غیر کے پانی کے ساتھ مشغول ہونا جو استبراء کی اصل علت ہے اس پر واقفیت بالکل ممکن نہیں ہے لیکن دفع حرج والی صورت میں حقیقت یعنی اصل علت پر واقف ہونا دشوار تو ہوتا ہے مگر ممکن ہوتا ہے۔ جیسے سفر میں اشخاص و افراد کے احوال مختلفہ کے پیش نظر مشقت کا کچھ نہ کچھ ادراک کرنا جو رخصت سفر کی اصل علت ہے بہر حال ممکن ہے۔

﴿والتفرق بین السبب﴾ سبب (داعی) اور دلیل کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں۔ سبب (داعی) کا سبب (دعو) میں کچھ نہ کچھ اثر ضرور ہوتا ہے بخلاف دلیل کے کہ بسا اوقات مدلول میں اس کا بالکل اثر نہیں ہوتا اس وقت دلیل کا فائدہ محض مدلول کو جاننا ہوتا ہے اور کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

﴿ومن جملة امثلة اقامة الدلیل﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی ایک مثال یہ ہے کہ

ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ان کنت تحببتی فالت طالق یہاں عورت کا محبت کی خبر دینا اس کو محبت کے قائم مقام بنایا گیا ہے۔

﴿صورۃ مسئلہ﴾ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے تو تجھے طلاق ہے اس عورت نے کہا کہ میں تجھ سے محبت رکھتی ہوں پس اس خبر کے بعد اس عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ محبت کا تعلق انسان کے دل سے ہے بغیر کلام کے اس پر مطلع ہونا ناممکن ہے لہذا محبت کی خبر جو دلیل محبت ہے اس کو محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور اس پر طلاق کا حکم لگا دیا گیا ہے لیکن محبت کی خبر سے طلاق اس وقت واقع ہوگی جب عورت اسی مجلس میں محبت کی خبر دے ورنہ طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ شوہر کا یہ قول ان کنت تحببتی فالت طالق تحبیر طلاق ﴿مرد کا عورت کو طلاق کا اختیار دینا﴾ کے مشابہ ہے اور جب مرد عورت کو طلاق کا اختیار دے تو وہ اختیار اسی مجلس کے ساتھ مقید ہوتا ہے مجلس کے بعد اختیار نہیں ہوتا پس اسی طرح یہاں بھی ان کنت تحببتی کا جواب مجلس خطاب کے ساتھ مقید ہوگا مجلس کے ختم ہونے کے بعد اگر وہ کہے میں تجھ سے محبت رکھتی ہوں تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

وَالثَّالِثُ الشَّرْطُ وَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْوُجُودُ دُونَ الْوُجُوبِ اخْتَرَدَ بِهِ عَنِ الْعِلَّةِ وَيَنْبَغِي أَنْ يُزَادَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ وَيَكُونُ خَارِجًا عَنِ مَا هِيَئَتِهِ لِيَخْرُجَ بِهِ الْجُزْءُ هَكَذَا قِيلَ وَهُوَ خَمْسَةٌ بِالِاسْتِقْرَاءِ الْأَوَّلِ شَرْطٌ مَخْضٌ لَا يَكُونُ لَهُ تَأْثِيرٌ فِي الْحُكْمِ بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ إِنْجِقَادُ الْعِلَّةِ كَدُخُولِ الدَّارِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى وَقُوعِ الطَّلَاقِ الْمُتَعَلِّقِ بِهِ فِي قَوْلِهِ إِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ وَالثَّانِي شَرْطٌ هُوَ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ فِي حَقِّ إِفْسَادِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَوُجُوبِ الضَّمَانِ عَلَى صَاحِبِهِ كَحَقْرِ الْبَيْرِ فِي الطَّرِيقِ فَإِنَّهُ شَرْطٌ لِيَتَلَفَّ مَا يُتَلَفُ بِالسُّقُوطِ فِيهِ لِأَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الثِّقْلُ لِيَسِيلَانَ طَبْعِ الثَّقِيلِ إِلَى السَّفْلِ وَلَكِنْ الْأَرْضُ كَانَتْ مَانِعَةً مَاسِكَةً وَحَقَرُ الْبَيْرِ إِزَالَةُ الْمَانِعِ وَرَفْعُ الْمَالِغِ مِنْ قَبِيلِ الشُّرُوطِ وَالْمَشْيُ سَبَبٌ مَخْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ لَهُ فَاقِيمَ الْحَقْرِ الَّذِي هُوَ الشَّرْطُ مُقَامَ الْعِلَّةِ فِي حَقِّ الضَّمَانِ إِذَا حَقَرْتَنِي غَيْرَ مِلْكِي وَأَمَّا إِنْ حَقَرْتَنِي مِلْكِي أَوْ أَلْقَى الْإِنْسَانُ نَفْسَهُ عَمْدًا فِي الْبَيْرِ فَحَيْثُ لَا ضَمَانَ عَلَى الْخَائِرِ أَصْلًا وَشَقَى الْإِنْسَانُ فَإِنَّهُ شَرْطٌ لِيَسِيلَانَ مَا فِيهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَانِعًا وَإِزَالَتُهُ شَرْطٌ وَالْعِلَّةُ هِيَ كَوْنُهُ مَانِعًا لَا يَصْلَحُ أَنْ يُضَافَ إِلَى الْحُكْمِ إِلَيْهِ إِذْ هُوَ أَمْرٌ جَبَلِيٌّ لِلشَّيْءِ خُلِقَ عَلَيْهِ فَاضِيفَ إِلَى الشَّرْطِ وَيَكُونُ صَاحِبُ الشَّرْطِ ضَامِنًا لِيَتَلَفَّ مَا فِيهِ وَلِيَنْقُصَانَ الْغَرَقُ أَيْضًا۔

﴿تیسری قسم شرط ہے اور شرط وہ چیز ہے جس کے ساتھ وجود حکم کا تعلق ہونہ کہ وجوب حکم کا﴾ دون الوجوب کی قید کے ذریعہ معصیت نے علت سے احتراز کیا ہے اور مناسب یہ ہے کہ اس تعریف پر اس قول کا اضافہ کیا جائے کہ وہ اس چیز کی ماہیت سے خارج ہوتا کہ اس قید کے ذریعہ جرم نکل جائے اسی طرح کہا گیا ہے ﴿اور شرط کی پانچ قسمیں ہیں﴾ استبراء کے ساتھ ﴿پہلی قسم شرط محض ہے﴾ حکم میں جس کی کوئی تاخیر نہ ہو بلکہ علت کا منعقد ہونا اس پر موقوف ہو ﴿جیسے دخول دار﴾ اس وقوع طلاق کے اعتبار سے جو اس شرط پر مطلق ہو قائل کے اس قول میں کہ ان دخلت الدار فالت طالق ﴿اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے﴾

﴿دوسری قسم وہ شرط ہے جو عل کے حکم میں ہو﴾ اس کی طرف حکم کے منسوب ہونے اور اس کے مرکب پر ضمان کے واجب ہونے کے حق میں ﴿جیسے راستہ میں کنواں کھودنا﴾ کہ یہ اس چیز کے ہلاک ہونے کی شرط ہے جو کنویں میں گر کر ہلاک ہو کیونکہ حقیقت میں علت بھاری پن ہے اس لئے کہ بھاری چیز کی طبیعت نیچے کی طرف مائل ہوتی ہے لیکن زمین مانع اور رکاوٹ بنی ہوئی تھی اور کنواں کھودنا مانع کو دور کرنا ہے اور مانع کو ہٹانا بمنزلہ شرط کی قبیل سے ہے اور چل کر جانا سبب محض ہے گرنے کی علت نہیں ہے لہذا کنواں کھودنے کو جو کہ شرط ہے ضمان کے (واجب ہونے کے) حق میں علت کے قائم مقام بنایا گیا جب کہ اس نے اپنی ملک کے علاوہ میں کنواں کھودا ہو لیکن اگر کوئی شخص اپنی ملک میں کنواں کھودے یا کسی شخص نے جان بوجھ کر اپنے آپ کو کنویں میں گرادیا تو اس وقت کنواں کھودنے والے پر کچھ بھی ضمان واجب نہیں ہوگا ﴿اور مشکیزہ پھاڑ دینا﴾ کیونکہ مشکیزہ پھاڑنا اس چیز کے بہنے کے لئے شرط ہے جو مشکیزہ میں ہے کیونکہ مشکیزہ مانع تھا اور مانع کو دور کر دینا شرط ہوتا ہے اور علت اس چیز کا سیال ہونا ہے جو اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ حکم کی نسبت اس کی طرف کی جائے کیونکہ بہنے کی صفت شئی کا فطری امر ہے جس پر اس کو پیدا کیا گیا ہے، لہذا حکم کی نسبت شرط کی طرف کی گئی اور صاحب شرط اس چیز کے ضائع ہونے کا ضامن ہوگا جو مشکیزہ میں تھی اور پھاڑنے کے نقصان کا بھی ضامن ہوگا۔

تشریح: ﴿والثالث شرط﴾ متعلقات احکام کی تیسری قسم شرط ہے۔

﴿شرط کی لغوی تعریف﴾: شرط کا لغوی معنی علامت ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ﴿اشواط الساعة﴾ بمعنی علامات قیامت۔ ﴿شرط کی اصطلاحی تعریف﴾: شرط وہ چیز ہے کہ جس کے ساتھ وجود حکم کا تعلق ہو وجوب حکم کا تعلق نہ ہو یعنی شرط کے پائے جانے سے حکم موجود ہو جاتا ہے لیکن حکم واجب اور ثابت نہیں ہوتا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے شرط کی تعریف میں دون الوجوب کی قید لگا کر علت کو نکال دیا کیونکہ علت کے ساتھ وجوب کے حکم کا تعلق ہوتا ہے جب کہ شرط کے ساتھ وجوب حکم کا تعلق نہیں ہوتا۔ ﴿وہو ینبغی ان یزاد﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ ماتن پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے شرط کی جو تعریف کی ہے یہ مانع من دخول البغیر نہیں ہے کیونکہ یہ تعریف جز پر بھی صادق آتی ہے کہ جز کے ساتھ بھی وجود کل کا تعلق ہوتا ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس اعتراض سے بچنے کے لئے تعریف میں یکون خارجاً عن ماہیتہ کی قید بڑھائی جائے کہ شرط وہ ہوتی ہے جو شئی کی ماہیت سے خارج ہو اب جز کے ساتھ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ شرط شئی تو شئی سے خارج ہے لیکن جز عیبی، فشی سے خارج نہیں ہوتا۔

﴿فہو خمسة﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استقراء کے لحاظ سے شرط کی پانچ قسمیں ہیں (۱) شرط محض (۲) شرط فی حکم العلل یعنی ایسی شرط جو علت کے حکم میں ہو (۳) شرط لہ حکم الاسباب یعنی ایسی شرط جو سبب کے حکم میں ہو۔ (۴) شرط مجازی یعنی اسماء اور معنی شرط ہو مگر ناماً شرط نہ ہو۔ (۵) شرط مشابہ بالعلامۃ۔

﴿لا یکون لہ تأثیر﴾ شرط محض کی تعریف کر رہے ہیں شرط محض اس شرط کو کہتے ہیں جو حکم میں بالکل مؤثر نہ ہو۔ بلکہ علت کا وجود اور اس کا علت بننا اس پر موقوف ہو جیسے ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ ان دخلت الدار فالت طالق اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اس مثال میں دخول دار کی طرف طلاق کا وجود منسوب ہے یعنی جب دخول دار پایا جائے گا تو طلاق پائی جائے گی اور دخول دار کے ساتھ طلاق کے وجوب کا تعلق نہیں ہے یعنی طلاق دخول دار کی وجہ سے واجب اور ثابت نہیں ہوتی بلکہ وہ تو شوہر کے قول انت طالق سے واجب اور ثابت ہوتی ہے۔ بہر حال جب دخول دار کے ساتھ وجود طلاق کا تعلق ہے وجوب طلاق کا تعلق نہیں ہے تو دخول دار طلاق کے لئے شرط محض ہوگا۔

دیکھئے اشراط یعنی دخول دار کی حکم یعنی وقوع طلاق میں کوئی تاخیر نہیں ہے البتہ انت طالق جو وقوع طلاق کی علت ہے اس کا وجود دخول دار پر موقوف ہے۔

﴿وَالثَّانِي مَشْرُطٌ﴾ شرط کی دوسری قسم شرط فی حکم العلل ہے۔ شرط فی حکم العلل وہ شرط ہے جو علت کے قائم مقام اور اس کے حکم میں ہو اس کی طرف حکم کی نسبت کرنے میں اور اس کے مرتکب پر ضمان واجب ہونے میں یعنی جس طرح علت کی طرف حکم کی نسبت ہوتی ہے اسی طرح اس شرط کی طرف حکم کی نسبت ہو اور جس طرح مرتکب علت پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح مرتکب شرط پر ضمان واجب ہو۔ جیسے غیر مملوکہ راستے میں کنواں کھودنا یعنی ایک شخص نے اپنی غیر مملوکہ زمین میں کنواں کھودا پھر اس میں کوئی شخص گر کر مر گیا تو کنواں کھودنے والا کرنے والے کی دیت کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ کنواں کھودنا اس میں کسی چیز کے گر کر ضائع ہونے یا ہلاک ہونے کی شرط ہے اور کرنے والے کا وہاں تک چل کر جانا سبب محض ہے کرنے کی علت نہیں بلکہ حقیقت میں گر کر مرنا اس کی علت کرنے والے کے بدن کا بوجھ ہے کیونکہ وزنی اور بھاری چیز کی کشش طبعاً نیچے کی طرف ہوتی ہے لیکن زمین اس کے نیچے جانے سے مانع اور روک بنی ہوئی تھی پس کنواں کھودنا گویا کہ مانع کو دور کرنا ہے اور مانع کو دور کرنا شرط کہلاتا ہے پس یہ ثابت ہوگئی کہ کنواں کھودنا شرط ہے۔ لیکن جو علت ہے یعنی کرنے والے کے بدن کا بوجھ اس میں اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ حکم یعنی اس آدمی کے ہلاک ہونے کی نسبت اس کی طرف کی جائے، کیونکہ بدن کا بوجھ (بھاری پن) ایک پیدا آئی، فطری اور طبعی امر ہے اس میں کوئی تعدی اور جرم نہیں ہے جب کہ یہ ضمان ضمان تعدی ہے، یہ جرم کرنے پر واجب ہوتا ہے لہذا حکم (ہلاکت) کی نسبت ایسی چیز (بھاری پن) کی طرف نہیں کی جائے گی جس میں کوئی تعدی اور جرم نہیں ہے بلکہ کنواں کھودنے کو جو معنی ہلاک اور ضائع ہونے کی شرط ہے و جو ضمان کے سلسلے میں علت کے قائم مقام کیا جائے گا کہ جس طرح مرتکب علت پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح اس شرط کے مرتکب پر بھی ضمان واجب ہوگا، یعنی کنواں کھودنے والے پر ضمان واجب ہوگا، بشرطیکہ دوسرے کی زمین میں کنواں کھودا ہو اور اگر کوئی شخص اپنی مملوکہ زمین میں کنواں کھودے یا کسی شخص نے قصد اپنے آپ کو کنوئیں میں گرادیا تو ان دونوں صورتوں میں کنواں کھودنے والے پر کچھ دیت واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ پہلی صورت میں اس نے اپنی ملک میں کنواں کھود کر کوئی تعدی نہیں کی۔ حالانکہ ضمان دیت تو ضمان تعدی ہے لہذا اپنی چیز کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگا جس میں کوئی تعدی نہیں ہے اور دوسری صورت میں حکم یعنی ہلاک ہونا القاء یعنی گرانے کی طرف منسوب ہوگا جو قاعلاً بخلاف سے قصد اصادر ہوا ہے پس اس صورت میں حکم (ہلاک ہونا) شرط (کنواں کھودنے) کی طرف منسوب نہیں ہوگا بلکہ علت یعنی القاء کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ علت میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ حکم کو اس کی طرف منسوب کیا جائے۔

﴿وَالْوَثِيقُ الَّذِي﴾ شرط فی حکم العلل کی دوسری مثال بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے کا مفکیزہ کاٹ دیا جس کی وجہ سے اندر کا گھی بہہ گیا تو کاٹنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ مفکیزہ کو کاٹنا اس کے اندر کی چیز کے بہنے کی شرط ہے اور بہنے کی اصل علت سیال ہونا ہے مگر اس علت کی طرف حکم یعنی گھی کے ضائع ہونے کی نسبت نہیں ہو سکتی اس لئے کہ گھی میں بہنے کی صفت اختیاری نہیں ہے بلکہ فطری ہے اور اس کی طبیعت میں داخل ہے جب کہ یہ ضمان، ضمان تعدی ہے جو جرم پر واجب ہوتا ہے اور گھی میں جو بہنے کی صفت ہے، اس میں کوئی تعدی اور جرم نہیں ہے لہذا حکم (گھی کا ضائع ہونا) کی نسبت ایسی چیز کی طرف نہیں کی جائے گی جس میں کوئی تعدی نہیں ہے بلکہ حکم یعنی ضائع ہونے کی نسبت شرط (مفکیزہ کو کاٹنے) کی طرف ہوگی پس شرط کا ارتکاب کرنے والا ضائع شدہ گھی کا بھی ضامن ہوگا اور کاٹنے کی وجہ سے مفکیزے میں جو نقصان ہوا ہے اس کا بھی ضامن ہوگا۔

وَالْقَائِلُ شَرْطٌ لَهُ حُكْمُ الْأَسْبَابِ وَهُوَ الشَّرْطُ الَّذِي يَتَعَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَشْرُوطِ فَعَلٌ قَاعِلٍ مُعْتَدٍ لَا يَكُونُ ذَلِكَ الْفِعْلُ مَنْسُوبًا إِلَى ذَلِكَ الشَّرْطِ وَيَكُونُ ذَلِكَ الشَّرْطُ سَابِقًا عَلَى ذَلِكَ الْفِعْلِ وَاعْتَدَ بِهِ عَمَّا إِذَا تَعَلَّلَ فَعَلٌ قَاعِلٍ طَبِيعِي كَحَقِيرِ الْبَيْرِ قَائِلُهُ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ وَعَمَّا إِذَا كَانَ ذَلِكَ الْفِعْلُ مَنْسُوبًا إِلَى ذَلِكَ الشَّرْطِ كَفَتْحِ بَابِ قَفْصِ الطَّيْرِ إِذْ طَيْرَانُهُ مَنْسُوبٌ إِلَى الْفَتْحِ قَائِلُهُ أَيْضًا فِي حُكْمِ الْعِلَلِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رحمہ اللہ حَتَّى يَضْمَنَ الْقَائِلُ عِنْدَهُ خِلَافًا لَهُمَا وَعَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ سَابِقًا عَلَى الْعِلَّةِ كَدُخُولِ الدَّارِ فِي قَوْلِهِ أَلَيْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ إِذْ هُوَ مُؤَخَّرٌ عَنْ تَكْلِمِ قَوْلِهِ أَلَيْتَ طَالِقٌ قَائِلُهُ شَرْطٌ مَخْضُ دَاخِلٍ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ كَمَا إِذَا حَلَّ قَيْدَ عَبْدٍ قَائِلُ قَائِلُهُ شَرْطٌ لِلْإِتَابِ إِذَا الْقَيْدُ كَانَ مَانِعًا قَائِلَتُهُ شَرْطٌ وَلَكِنْ تَعَلَّلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْإِتَابِ فَعَلٌ قَاعِلٍ مُعْتَدٍ وَهُوَ الْعَبْدُ وَلَيْسَ هَذَا الْفِعْلُ مَنْسُوبًا إِلَى الشَّرْطِ إِذْ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كَلِمًا يُحَلُّ الْقَيْدُ أَيْقَ الْبَيْتَةِ وَقَدْ تَقَدَّمَ هَذَا الْحَلُّ عَلَى الْإِتَابِ فَهُوَ فِي حُكْمِ الْأَسْبَابِ فَلِهَذَا لَا يَضْمَنُ الْحَالُ قِيَمَةَ الْعَبْدِ بِخِلَافِ مَا إِذَا أَمَرَ الْعَبْدَ بِالْإِتَابِ حَيْثُ يَضْمَنُ الْأَمْرُ وَإِنْ اعْتَرَضَ فَعَلٌ قَاعِلٍ مُعْتَدٍ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِتَابِ اسْتِعْمَالٌ لَهُ فَإِذَا أَيْقَ بِأَمْرِهِ فَكَأَنَّهُ غَضَبَهُ بِالْإِسْتِعْمَالِ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتْ الْوَاسِطَةُ الْمُتَعَلِّلَةُ مُضَاقَّةً إِلَى السَّبَبِ قَائِلُهُ يَضْمَنُ صَاحِبُ السَّبَبِ كَسَوِي الدَّائِبَةِ وَقَوْلُهَا إِذْ فَعَلٌ الدَّائِبَةُ وَهُوَ التَّلَفُّ مُضَافٌ إِلَى السَّائِي وَالْقَائِدِ فَيَضْمَنَانِ مَا تَلَفَّ بِهَا -

ترجمہ: اور تیسری قسم وہ شرط ہے جو اسباب کے حکم میں ہے اور یہ وہ شرط ہے کہ اس شرط اور اس کے مشروط کے درمیان کسی فاعل مختار کا ایسا فعل مائل ہو جس کی نسبت اس شرط کی طرف نہ ہو اور وہ شرط اس فعل پر مقدم ہو اور فاعل مختار کی قید کے ذریعے احتراز کیا ہے اس صورت سے جب (شرط اور مشروط کے درمیان) فاعل طبعی کا فعل مائل ہو جیسے کنواں کھولنا کیونکہ یہ شرط عمل کے حکم میں ہے اور اس صورت سے احتراز کیا ہے جب وہ فعل اس شرط کی طرف منسوب ہو جیسے پرندے کے پنجرہ کا دروازہ کھولنا کیونکہ پرندے کا اڑنا پنجرے کا دروازہ کھولنے کی طرف منسوب ہے کہ یہ شرط بھی علت کے حکم میں ہے امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں تک کہ ان کے نزدیک کھولنے والا (پرندے کے) تادان کا ضامن ہوگا، بخلاف شیخین رحمہم اللہ کے اور اس صورت سے احتراز ہے جب شرط علت پر مقدم نہ ہو جیسے دخول دار قائل کے اس قول میں ان دخلت الدار فالت طالق کیونکہ دخول دار کی شرط اس کے قول فالت طالق کے حکم سے مؤخر ہے کیونکہ یہ شرط محض ہے جو پہلی قسم میں داخل ہے جیسا کہ جب کسی نے غلام کی بیڑی کھول دی اور وہ بھاگ گیا کیونکہ بیڑی کا کھولنا بھاگنے کی شرط ہے اس لیے کہ بیڑی (بھاگنے سے) مانع تھی اور مانع کو دور کرنا شرط ہے لیکن شرط اور بھاگنے کے درمیان فاعل مختار کا فعل مائل ہے اور وہ غلام ہے اور یہ فعل شرط کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے جب بھی بیڑی کھول دی جائے تو غلام ضرور بھاگ جائے اور یہ کھولنا بھاگنے پر مقدم ہے، پس یہ شرط اسباب کے حکم میں ہے، اس لیے کھولنے والا قیصر غلام کا ضامن نہیں ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب کوئی شخص غلام کو بھاگنے کا حکم دے کہ حکم دینے والا ضامن ہوگا اگرچہ فاعل مختار کا فعل درمیان میں پایا گیا ہے کیونکہ بھاگنے کا حکم دینا غلام سے کام لیتا ہے پس جب غلام اس کے حکم سے بھاگ گیا تو گویا اس نے غلام کو کام لینے

کے سلسلہ میں نصب کر لیا بخلاف اس صورت کے کہ جب درمیان والا واسطہ جو سبب کی طرف منسوب ہو کہ صاحب سبب خاص ہوگا جیسے کہ سواری کو ہانکنا اور آگے سے کھینچنا کیونکہ جانور کا فعل جو کہ تلف ہے وہ ہانکنے والے اور کھینچنے والے کی طرف منسوب ہے لہذا ساقی اور گائیک جانور کی وجہ سے تلف شدہ چیز کے خاص ہوں گے۔

دو الثالث شرط کہ حکم الاسباب کی شرط کی تیسری قسم شرط کہ حکم الاسباب ہے یعنی وہ شرط جو سبب کے حکم میں ہو اس کی تعریف یہ ہے کہ یہ شرط کہ حکم الاسباب وہ شرط ہے کہ شرط اور مشروط کے درمیان کسی قائل عتار کے فعل کا واسطہ پایا جائے اور قائل عتار کا وہ فعل مشروط یعنی حکم کی علت ہو اور وہ علت یعنی قائل عتار کا فعل اس شرط کی طرف منسوب نہ ہو یعنی اس سے پیدا نہ ہوا ہو اور وہ شرط اس علت یعنی قائل عتار کے فعل پر مقدم ہوتا کہ وہ سبب کے حکم میں بن جائے ورنہ جو حقیقی شرط ہوتی ہے وہ علت کے بعد ہوتی ہے جیسے ان دخلت الدار فالت طالق اس میں وقوع طلاق کی علت ہے مالت طالق جس کا تکلم ابھی ہوا اور جو اس کی شرط ہے یعنی دخول دار وہ اس کے بعد پائی جائے گی اور یہاں چونکہ شرط علت سے پہلے ہے اس لیے وہ حقیقی شرط نہیں ہوگی بلکہ سبب کے حکم میں ہوگی کیونکہ سبب حقیقی علت سے پہلے ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ سبب حقیقی اور حکم کے درمیان علت کا واسطہ ہوتا ہے اس لیے یہ شرط سبب کے حکم میں ہوگی۔

دو احتیو بہ شارح محکمہ اس تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شرط کی اس تعریف میں قائل عتار کی قید لگا کر قائل طبعی (قائل غیر عتار) کے فعل کو خارج کر دیا۔ جیسے کنواں کھودنا جو شرط ہے اس کے درمیان اور مشروط (ہلاک ہونے) کے درمیان قائل طبعی یعنی قائل غیر عتار کا واسطہ ہے۔ اس کو اس لئے خارج کیا کہ ایسی شرط علت کے حکم میں ہوتی ہے سبب کے حکم میں نہیں ہوتی اور لا یکون ذلك الفعل الغیر (وہ فعل اس شرط کی طرف منسوب نہ ہو) کی قید لگا کر اس شرط کو نکال دیا جس کی طرف درمیان والا فعل منسوب ہو یعنی وہ فعل اس شرط سے پیدا ہوا ہو جیسے پرندے کے بنجرے کا دروازہ کھولنا یعنی کسی نے پرندے کے بنجرے کا دروازہ کھول دیا اور پرندہ فوراً اڑ گیا اور غائب ہو گیا تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص پر پرندے کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا اور شخصین محکمہ کے نزدیک ضمان واجب نہیں ہوگا۔ شخصین محکمہ یہ کہتے ہیں کہ پرندے کے بنجرے کا دروازہ کھولنا اڑنے کی شرط ہے اور اس شرط (دروازہ کھولنا) اور مشروط (پرندے کا اڑنا) کے درمیان قائل عتار (پرندے) کے فعل (کلنا) کا واسطہ ہے اور یہ فعل ایسا نہیں ہے جو شرط (بنجرے کا دروازہ کھولنے) کی طرف منسوب ہو یعنی بنجرے کا دروازہ کھولنے سے پیدا ہوا ہو کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ دروازہ کھولے اور پرندہ نہ اڑے۔ بہر حال یہ فعل شرط سے پیدا نہیں ہوا تو اس شرط (بنجرے کا دروازہ کھولنا) میں علت کا معنی نہیں ہوگا یعنی یہ شرط (بنجرے کا دروازہ کھولنا) فعل (پرندے کا کلنا) کی علت نہیں ہوگی کہ حکم کے لیے علت علت بنے بلکہ حکم کی علت وہ فعل (پرندے کا کلنا) ہوگا البتہ یہ شرط اس فعل پر مقدم ہے جو علت ہے اس لیے یہ شرط سبب کے حکم میں ہوگی اور جب دروازہ کھولنا ایسی شرط ہے کہ جس میں علت کا معنی نہیں ہے تو حکم (اڑنا) اس شرط کی طرف منسوب نہیں ہوگا اور اس شرط کا ارتکاب کرنے والا (پرندے) کے بنجرے کا دروازہ کھولنے والا (پرندے) کی قیمت کا ضمان نہیں ہوگا کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ مرتکب علت پر تو ضمان آتا ہے لیکن مرتکب سبب پر ضمان نہیں آتا۔ امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ پرندے کا فعل (بنجرے سے کلنا) قائل عتار کا فعل نہیں ہے بلکہ قائل غیر عتار کا فعل ہے اور یہ فعل شرط (دروازہ کھولنے) کی طرف منسوب ہے یعنی شرط سے پیدا ہوا ہے کیونکہ اڑ کر چلے جانا پرندے کا فعل طبعی ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا پس جب دروازہ کھولنے کے فوراً بعد پرندہ اڑ کر بھاگ گیا تو حکم شرط (دروازہ کھولنے) کی طرف

منسوب ہوگا پس امام محمد رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق بخرے کا دروازہ کھولنا ایسی شرط ہے جس میں علت کا معنی ہے لہذا ہلاک ہونے کا حکم اس کی طرف منسوب ہوگا پس دروازہ کھولنے والا پرندے کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور مصنف رحمہ اللہ نے شرط کی اس تیسری قسم کی تعریف میں و یکون ذلك الشرط سابقا علی ذلك الفعل (وہ شرط اس فعل سے مقدم ہو جو علت ہے) کی قید لگا کر اس شرط کو نکال دیا جو علت سے مؤخر ہو جیسے ان دخلت الدار فالت طالق میں دخول دار شرط ہے اور یہاں شرط کا وجود علت یعنی الت طالق کے تکلم سے مؤخر ہے ایسی شرط کو اس لئے نکالا کہ یہ شرط محض یعنی شرط حقیقی ہے نہ اس میں سبب کا معنی ہے اور نہ علت کا معنی ہے اور یہ شرط کی قسم اول میں داخل ہے۔

﴿کما اذا حل قيدا عبدا﴾ شرط لہ حکم الاسباب کی مثال پیش کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے زید کے غلام کی بیڑی کھول دی اور وہ بھاگ گیا تو بیڑی کھولنے والا اس غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ بیڑی کھولنا درحقیقت بھاگنے کی شرط ہے کیونکہ بیڑی بھاگنے سے مانع تھی مگر اس نے جب اس کو کھول دیا تو یہ مانع زائل ہو گیا اور مانع کو دور کرنے کا نام ہی شرط ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ بیڑی کھولنا شرط ہے لیکن بیڑی کھولنے اور بھاگنے کے درمیان قاعلی عتار (غلام) کا فعل (کلنا) حائل ہے اور یہی فعل خروج اصل علت ہے حکم یعنی بھاگنے کی اور یہ علت (خروج) شرط (بیڑی کھولنے) کی طرف منسوب نہیں ہے یعنی شرط سے پیدا نہیں ہوئی کیونکہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جب بھی بیڑی کھول دی جائے تو غلام ضرور بھاگ جائے بلکہ ممکن ہے کہ بیڑی کھولنے کے باوجود وہ غلام نہ بھاگے لہذا جب یہ علت شرط سے پیدا نہیں ہوئی تو شرط علت کے معنی میں نہ ہوئی اور یہ شرط (بیڑی کھولنا) علت (فعل خروج) سے پہلے پائی گئی ہے پس یہ شرط سبب کے حکم میں ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ سبب حقیقی علت پر مقدم ہوا کرتا ہے اور شرط حقیقی علت سے مؤخر ہوا کرتا ہے پس چونکہ شرط (بیڑی کھولنا) علت (فعل خروج) پر مقدم ہے اس لئے یہ شرط (بیڑی کھولنا) سبب کے حکم میں ہوگی اور جو شرط سبب کے حکم میں ہو اس کی طرف حکم منسوب نہیں ہوتا اور اس کا مرکب ضامن نہیں ہوتا اس لئے بیڑی کھولنے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے غلام کو بھاگنے کا حکم دے اور وہ غلام اس کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے بھاگ جائے تو حکم دینے والا غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا اگرچہ درمیان میں قاعلی عتار (غلام) کا فعل (کلنا) پایا گیا ہے مگر اس کے باوجود حکم اس کی طرف منسوب نہیں ہوگا اس لئے کہ غلام کو بھاگنے کا حکم دینا اس سے کام لینا ہے تو جب اس کے حکم کے مطابق وہ غلام بھاگ گیا تو گویا اس نے اپنا کام لینے کے لئے غلام کو مالک سے غصب کر لیا ہے اور غاصب پر تو ضمان آتا ہے اس لئے غلام کو بھاگنے کا حکم دینے والے پر ضمان واجب ہوگا پس درحقیقت یہ ضمان، ضمان غصب ہے۔

﴿بخلاف ما﴾ ہاں جس جگہ شرط اور مشروط کے درمیان والافعل سبب کی طرف منسوب ہو وہاں صاحب سبب ضامن ہوگا کیونکہ اس صورت میں سبب علت علت ہوگا جیسے جانور کو پیچھے سے ہٹا کر یا آگے سے کھینچ کر لے جانے والا کہ یہاں جانور کا فعل (ہلاک کرنا) اس کے سائق یا قائد کی طرف منسوب ہے اس لئے جانور نے جو کچھ ہلاک کیا یہی دونوں اس کے ضامن ہوں گے۔

وَالرَّابِعُ هَرَطٌ إِسْمًا لَا حُكْمًا تَأْوِيلُ الشَّرْطَيْنِ فِي حُكْمٍ تَعْلُقُ بِهِمَا كَقَوْلِهِ لِامْرَأَتِهِ إِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَاتَّبِ طَالِقٌ فَإِنَّ دُخُولَ الدَّارِ الَّتِي يُوجَدُ أَوَّلًا يَكُونُ هَرَطًا إِسْمًا لَا حُكْمًا إِذَا الْحُكْمُ مُضَافٌ إِلَى أَحَدِ الشَّرْطَيْنِ وَجُودًا فَهَوَ هَرَطُهُ إِسْمًا وَحُكْمًا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ فَلَوْ وَجَدَ الشَّرْطَانِ فِي الْمَلِكِ بَأْنَ يَقِيْتُ مَنَكُوحَةً لَهُ عِنْدَ وَجُودِهِمَا فَلَا هَكَذَا أَلَّا يَنْزِلَ الْجَزَاءُ وَإِنْ لَمْ يُوجَدْ فِي الْمَلِكِ أَوْ

وَجِدَ الْأَوَّلَ فِي الْمِلْكِ دُونَ الثَّانِي فَلَا هَكَأَ اللَّهُ لَا يَنْزِلُ الْجَزَاءُ وَإِنْ وَجِدَ الثَّانِي فِي الْمِلْكِ دُونَ الْأَوَّلِ
بِأَنَّ أَبَانَهَا الرُّوْبُ فَدَخَلَتْ الدَّارَ الْأُولَى ثُمَّ تَزَوَّجَهَا فَدَخَلَتْ الدَّارَ الثَّانِيَةَ يَنْزِلُ الْجَزَاءُ وَتُطْلَقُ عِنْدَنَا
لِأَنَّ الْمَنَازِلَ عَلَى أَهْرِ الشَّرْطَيْنِ وَالْمِلْكِ إِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي وَكَيْتِ التَّغْلِيظِ وَفِي وَكَيْتِ لُزُولِ الْجَزَاءِ وَ
أَمَّا فِي مَا بَيَّنَّ ذَلِكَ فَلَا وَعِنْدَ رُقَرٍ لَا تُطْلَقُ لِأَنَّهُ يَفْقَسُ الشَّرْطُ الْأَهْرَ عَلَى الْأَوَّلِ إِذَا لَوْ كَانَ الْأَوَّلُ
يُوجَدُ فِي الْمِلْكِ دُونَ الْأَهْرِ لَا تُطْلَقُ فَكَذَا عَكْسُهُ وَالْعَامِسُ شَرْطٌ هُوَ كَالْعَلَامَةِ الْغَالِصَةِ كَالْإِخْصَانِ
فِي الْإِنَاءِ شَرْطٌ لِلرُّجْمِ فِي مَعْنَى الْعَلَامَةِ وَقَدْ عَلِمُوا هَذَا تَارَةً فِي الشَّرْطِ وَتَارَةً فِي الْعَلَامَةِ عَلَى مَا
سَبَّحَهُ وَلِذَا لَمْ يَحْدُثْ صَاحِبُ التَّوْصِيحِ مِنْ هَذِهِ الْأَنْسَامِ لَمْ يَلْهَمُ بَيِّنَاتٍ صَاطِبَةً يُعَرِّفُ بِهَا
الْفَرْقَ بَيْنَ الشَّرْطِ وَمَا فِي مَعْنَاهُ عَلَى مَا قَالَ وَإِنَّمَا يُعَرِّفُ الشَّرْطُ بِصِيغَتِهِ كَعَرُوبِ الشَّرْطِ مِثْلُ
قَوْلِهِ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ قَاتِلٌ طَالِقٌ وَفِيهِ تَبْيِيهُ عَلَى أَنَّ صِيغَةَ الشَّرْطِ لَا يَنْفَكُ عَنْ مَعْنَى الشَّرْطِ قَطُّ أَوْ
دَلَالَتِهِ وَهِيَ الْوَصْفُ الَّذِي يَكُونُ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ كَقَوْلِهِ الْمَرْأَةُ الَّتِي أَتَزَوَّجَهَا طَالِقٌ فَلَمَّا قَالَهُ بِمَعْنَى
الشَّرْطِ دَلَالَةً يُوقُوْعُ الْوَصْفُ فِي النِّكَاحِ أَيْ الْإِمْرَأَةَ الْغَيْرَ الْمَعْنِيَةَ بِالْإِشَارَةِ لَا النِّكَاحَ التَّخَوُّيَّةَ إِذْ هِيَ
مَعْرُوفَةٌ بِاللَّامِ فَلَمَّا دَخَلَ وَصْفُ التَّزَوُّجِ فِي الْمُنْكَرَةِ وَهُوَ مُعْتَبَرٌ فِي الْغَائِبِ يَصْلَحُ دَلَالَةً عَلَى الشَّرْطِ
فَقَصَّارٌ كَأَنَّهُ قَالَ إِنْ تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ وَلَوْ وَقَعَ فِي الْمَعْنَيْنِ بِأَنَّ يَقُولُ هَذِهِ الْمَرْأَةُ الَّتِي أَتَزَوَّجُ
فَهِيَ طَالِقٌ لِمَا صَلَحَ دَلَالَةً عَلَى الشَّرْطِ لِأَنَّ الْوَصْفَ فِي الْخَاصِرِ لَغَوٍ إِذِ الْإِشَارَةُ أَتَمَّتْ فِي التَّعْرِيفِ
مِنْ الْوَصْفِ فَكَأَنَّهُ قَالَ هَذِهِ الْمَرْأَةُ طَالِقٌ فَيَلْغُو فِي الْأَجْنَيبَةِ وَنَصُّ الشَّرْطِ يَجْمَعُ الْوَجْهَيْنِ أَيْ
الْمَعْنَيْنِ وَغَيْرَ الْمَعْنَيْنِ حَتَّى لَوْ قَالَ إِنْ تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ أَوْ إِنْ تَزَوَّجْتُ هَذِهِ الْمَرْأَةَ فَهِيَ طَالِقٌ
يَقَعُ الطَّلَاقُ بِالتَّزَوُّجِ فِي الشُّوَرَتَيْنِ -

ترجمہ چوتھی قسم وہ ہے جو اس شرط ہو لیکن حکماً شرط نہ ہو جیسے کہ دو شرطوں میں سے پہلی شرط اس حکم کے بارے میں جو
دولوں پر معلق ہو جیسے کہ خاوند کا اپنی بیوی سے یوں کہنا کہ اگر تو اس گھر میں پھر اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے، کیونکہ جو دخول
دار پہلے پایا گیا وہ اس شرط ہے نہ کہ حکماً کیونکہ حکم دو شرطوں میں سے آخر میں پائی جانے والی شرط کی طرف منسوب ہے لہذا دوسری شرط
اسما اور حکماً تمام اعتباراً اسے حکم کی شرط ہے، پس اگر دونوں شرطیں ملک نکاح میں پائی گئیں بایں صورت کہ دونوں شرطوں کے پائے
جانے کے وقت وہ عورت اس کی منکوحہ رہی تب تو جزاء کے نازل ہونے میں کوئی شک نہیں ہے اور اگر دونوں شرطیں ملک نکاح میں نہ
پائی جائیں یا پہلی شرط ملک نکاح میں پائی جائے دوسری ملک نکاح کی پہلی میں نہ پائی جائے تو بلاشبہ جزاء مرتب نہیں ہوگی اور اگر دوسری
شرط ملک نکاح میں پائی جائے اور نہ کہ پہلی بایں صورت کہ خاوند نے اس کو طلاق یا سند دیدی پھر وہ پہلے گھر میں داخل ہوئی پھر اس خاوند
نے اس سے شادی کر لی پھر وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو ہمارے نزدیک جزاء نازل ہو جائے گی اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ

دار و مدار آخری شرط پر ہوتا ہے اور ملک نکاح کی ضرورت پڑتی ہے تطبیق کے وقت اور ترتیب جزاء کے وقت باقی رہا ان دونوں کے درمیانی وقت میں سو ضرورت نہیں پڑتی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت پر طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ وہ آخری شرط کو پہلی شرط پر قیاس کرتے ہیں اس لیے کہ اگر پہلی شرط ملک نکاح میں پائی جائے نہ کہ آخری تو طلاق واقع نہیں ہوتی تو اسی طرح اس کا برعکس ہوگا اور پانچویں قسم کا وہ شرط ہے جو خالص علامت کی طرح ہو جو جیسے زمانہ میں محض ہونا کی ایسی شرط ہے جو علامت کے معنی میں ہے کبھی اصولی احسان کو شرط میں شمار کرتے ہیں اور کبھی علامت میں جس کا بیان مقرب آئے گا اسی بناء پر صاحب توضیح مکتولے اس کو ان اقسام میں شمار نہیں کیا پھر اصولیوں نے ایک ضابطہ بیان کیا جس سے شرط اور معنی شرط کے درمیان فرق معلوم ہو جاتا ہے جیسے کہ ماتن مکتولے نے فرمایا کہ شرط اپنے معنی ہی سے پہچانی جاتی ہے جیسے حروف شرط کے مثلاً قائل کا قول ان دخلت الدار فالت طالق اور مصنف مکتولے کے کلام میں اس بات پر متنبہ ہے کہ شرط کا معنی معنی شرط سے کبھی جدا نہیں ہوتا ہے کیا دلیل شرط سے اور دلیل شرط وہ وصف ہے جو شرط کے معنی میں ہو جیسے قائل کا یہ قول کہ وہ عورت کہ جس سے میں شادی کروں اسے تمن طلاق ہیں کیونکہ یہ کلام دلالت شرط کے معنی میں ہے مگر وہ کا وصف واقع ہونے کی وجہ سے کہ یعنی وہ عورت جس کو اشارہ کے ذریعے متعین نہیں کیا گیا نحوی مگر مراد نہیں ہے کیونکہ المواقف معروف باللام ہے، پس جب مکرہ پر وصف تزوج داخل ہوا اور وصف غائب میں مستحب ہوتا ہے تو ایسا وصف شرط پر دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا گویا اس نے یوں کہا اگر میں نے کسی عورت سے شادی کی تو اسے طلاق ہے اور اگر وصف متعین چیز میں واقع ہو کہ بایں طور کہ یوں کہے یہ عورت جس سے میں شادی کروں اسے طلاق ہے تو وہ وصف شرط پر دلیل نہیں بن سکتا کیونکہ وصف حاضر میں لغو ہوتا ہے کیونکہ وصف کی ہنسٹ اشارہ کی تعریف میں بڑھ کر ہوتا ہے گویا اس نے یہ کہا یہ عورت طلاق والی ہے پس یہ قول اجنبی عورت کے حق میں لغو ہوا۔ اور صریح شرط دونوں صورتوں کو جامع ہوتی ہے یعنی معین ہو اور غیر معین دونوں کو یہاں تک کہ اگر یوں کہا کہ اگر میں نے کسی عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق ہے یا یوں کہا کہ اگر میں نے اس عورت سے شادی کر لی تو اسے طلاق ہے تو ان دونوں صورتوں میں شادی کرنے سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

تشریح (والواجب شرط) شرط کی چوتھی قسم شرط مجازی کو بیان کر رہے ہیں شرط مجازی وہ شرط ہے جو اسماء اور معنی شرط ہو سکتا شرط نہ ہو، اسماء شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شرط (حکم) اس پر موقوف ہو اور معنی شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم میں مؤثر ہو اور حکماً شرط نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس شرط کے فوراً بعد حکم نہ پایا جائے جیسے حکم معلق ہو و شرطوں پر اور ان میں سے ایک شرط پہلے پائی جائے اور دوسری بعد میں تو ان میں سے پہلے شرط اسماء اور دوسری بعد میں تو ان حکماً نہیں ہوگی، اور دوسری شرط اسماء، معنی اور حکماً ہر لحاظ سے شرط ہوگی، پس پہلی شرط، شرط ناقص اور دوسری شرط شرط کامل ہوگی۔ مثلاً کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلت ہذا الدار فہذا الدار فالت طالق اگر تو اس گھر میں پھر اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔ اس میں پہلا ہذا الدار شرط اول ہے اور دوسرا ہذا الدار شرط ثانی ہے اور پہلا ہذا الدار (پہلے گھر میں داخل ہونا) وقوع طلاق کے لئے اسماء اور معنی شرط ہے حکماً شرط نہیں ہے اسماء تو اس لئے شرط ہے کہ حکم (وقوع طلاق) فی الجملہ اس پر موقوف ہے اور معنی اس لئے شرط ہے کہ فی الجملہ یہ وقوع طلاق میں مؤثر ہے اور حکماً اس لئے شرط نہیں ہے کہ حکم یعنی وقوع طلاق شرط اول کے فوراً بعد ثابت نہیں ہوتا بلکہ شرط ثانی کے پائے جانے تک مؤثر رہتا ہے۔ اور دوسرا ہذا الدار (دوسرے گھر میں داخل ہونا) اسماء معنی اور حکماً ہر اعتبار سے وقوع طلاق کے لئے شرط ہے اسماء تو اس لئے شرط ہے کہ حکم (وقوع طلاق) فی الجملہ اس پر موقوف ہے اور معنی اس لئے شرط ہے کہ فی الجملہ یہ وقوع طلاق

میں مؤثر ہے اور حکماً اس لیے شرط ہے کہ حکم (دفعہ طلاق) دوسرے دار میں داخل ہونے کے فوراً بعد پایا جاتا ہے پس جب دونوں شرطیں اس کی ملک نکاح میں پائی جائیں یاں طور کہ اس عورت کا اس آدمی کی زوجیت میں رہتے ہوئے دونوں گھروں میں داخل ہونا پایا گیا تب تو جزء یعنی دفعہ طلاق کے مرتب ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، بلاشبہ طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر دونوں شرطیں اس آدمی کی ملک نکاح میں نہیں پائی گئیں یاں طور کہ اس آدمی نے اس عورت کو طلاق ہائے دیدی پھر وہ عورت دونوں گھروں میں داخل ہوئی یا صرف پہلی شرط اس کی ملک نکاح میں پائی گئی اور دوسری شرط اس کی ملک نکاح میں نہیں پائی گئی یاں طور کہ پہلے گھر میں وہ عورت اس وقت داخل ہوئی جب اس آدمی کی زوجیت میں تھی پھر اس آدمی نے اس عورت کو طلاق ہائے دیدی پھر وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو ان دونوں صورتوں میں بلاشبہ جزء یعنی دفعہ طلاق مرتب نہیں ہوگی کیونکہ پوری شرط اس کی ملک میں نہیں پائی گئی۔ اور اگر پہلی شرط اس آدمی کی ملک نکاح میں نہیں پائی گئی اور دوسری شرط اس آدمی کی ملک نکاح میں پائی گئی یاں طور کہ شوہر نے تطلیق یعنی ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فالت طالق کہنے کے بعد اس عورت کو طلاق ہائے دیدی پھر وہ پہلے گھر میں داخل ہوئی اس کے بعد شوہر نے اس کے ساتھ دوبارہ نکاح کر لیا پھر وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو اس صورت میں ہمارے نزدیک جزء یعنی دفعہ طلاق مرتب ہوگی اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ حکم کا اصل دار و مدار آخری شرط پر ہے اس لئے کہ جزء اس وقت مرتب ہوتی ہے جب کہ شرط تام ہو جائے اور شرط تام ہوتی ہے دوسرے گھر میں داخل ہونے سے اس لئے حکم کا دار و مدار آخری شرط پر ہے اور باقی ملک نکاح کا موجود ہونا سو یہ ضروری ہے صرف تطلیق یعنی ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فالت طالق کہنے کے وقت اور جزء کے مرتب ہونے کے وقت اور ان دونوں کے درمیانی وقت میں ملک نکاح کا موجود ہونا کوئی ضروری نہیں ہے اور جزء مرتب ہوتی ہے دوسری شرط کے پائے جانے کے وقت پس جب دوسری شرط پائی جائے تو اس وقت ملک نکاح کا موجود ہونا ضروری ہوگا اور ان دونوں وقتوں میں چونکہ ملک نکاح پائی گئی ہے اس لیے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس چوتھی صورت میں (کہ جب پہلی شرط اس آدمی کے ملک نکاح میں نہیں پائی گئی اور دوسری شرط اس آدمی کے ملک نکاح میں پائی گئی) طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل قیاس ہے وہ دوسری شرط کو قیاس کرتے ہیں پہلی شرط پر کہ جس طرح صرف پہلی شرط ملک نکاح میں پائی جائے دوسری شرط اس آدمی کی ملک نکاح میں نہ پائی جائے بالاتفاق طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح جب صرف دوسری شرط ملک نکاح میں پائی جائے اور پہلی شرط اس کی ملک نکاح میں نہ پائی جائے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

جو الخامس شروط کی پانچویں قسم شرط مشابہ بالعلامۃ ہے۔ شرط مشابہ بالعلامۃ وہ شرط ہے جو خالص علامت کے مشابہ ہو یعنی وہ شرط جو حکم کے وجود کو بتلائے اور اس کی پہچان کرائے اور اس کے ساتھ نہ تو وجود حکم کا تعلق ہو اور نہ وجوب حکم کا تعلق ہو اس کی مثال جیسے زنا باب احسان میں یعنی احسان زانی کے مستحق رجم ہونے کی شرط بمعنی علامت ہے کیونکہ جب احسان پایا جائے تو وہ حکم زنا کی پہچان کرائے گا کہ زنا کا حکم رجم ہے کوڑے نہیں ہیں اور یہ بتلائے گا کہ زانی رجم کا مستحق ہے۔

وقلنا علواً لهذا شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصولیین احسان کو بھی شرط بمعنی علامت میں شمار کرتے ہیں اور بھی علامت بمعنی شرط میں شمار کرتے ہیں جیسا کہ آگے آئے گا دونوں درست ہیں اسی وجہ سے صاحب توفیح نے شرط کی پانچویں قسم شرط بمعنی علامت کو شرط کی اقسام میں سے سرے سے شمار ہی نہیں کیا۔

والله اعلم بالصواب معنی ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں کہ جس کے ذریعے شرط اور معنی

شرط کے درمیان فرق معلوم ہو جاتا ہے چنانچہ فرمایا کہ شرط پہچانی جاتی ہے خاص میخوں سے، خاص میخوں سے مراد حروف شرط ہیں جیسے ان دخلت الدار فانت طالق یہ شرط ہے اس لئے کہ اس میں حرف شرط ان موجود ہے۔

﴿وفیه تنبیہ﴾ شارح یکتا فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ السلام کلمہ حصر لا کر اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ شرط کا معنی شرط (شرط کے پائے جانے کے وقت حکم کا پایا جانا) سے کبھی جدا نہیں ہوتا بلکہ جب بھی شرط کا معنی پایا جائے تو وہ معنی شرط پر دلالت کرتا ہے کہ شرط کے پائے جانے کے وقت حکم بھی پایا جائے گا اور بعض علماء جن میں قاضی ابو زید دیوبند بھی ہیں فرماتے ہیں کہ کبھی معنی شرط معنی شرط سے خالی ہو جاتا ہے اور اس کا نام وہ شرط تعلیل رکھتے ہیں (کشف المہر دوی جلد ۴، ص ۳۳۹)

﴿او دلالت﴾ کبھی شرط پہچانی جاتی ہے دلیل شرط سے دلیل شرط سے مراد وہ وصف ہے جو شرط کے معنی میں ہو مثلاً ایک آدمی نے کہا المراءة التي تزوجها طالق ثلاثا وہ عورت جس سے میں شادی کروں اسے تین طلاقیں ہیں اس میں ”التي تزوجها“ جو ”المراءة“ کی صفت ہے یہ معنی شرط پر دلالت کرتی ہے کیونکہ مبتدا متضمن معنی شرط ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ یہ وصف شرط کے معنی میں ہے کیونکہ اس میں مکرر یعنی المراءة کے لئے وصف تزوج لایا گیا ہے۔

﴿ہاں لامرأة الغیر المعینہ﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ماتن علیہ السلام نے المراءة کو مکرر کہا ہے حالانکہ یہ معرف باللام ہے۔ شارح علیہ السلام نے جواب دیا کہ متن میں مکرر سے مراد المراءة ہے اور اس کا مکرر ہونا بایں معنی ہے کہ اس کو اشارے کے ذریعے متعین نہیں کیا گیا یہاں غوی مکرر مراد نہیں ہے کیونکہ غوی قاعدے کے لحاظ سے المراءة معرف ہے۔ بہر حال المراءة مکرر ہے اور اس پر وصف تزوج داخل ہوا ہے اور جب المراءة کو اشارے کے ذریعے متعین نہیں کیا گیا تو معلوم ہوا کہ وہ عورت وہاں موجود نہیں ہے (جہاں کلام ہوا ہے) بلکہ غائب ہے اور وصف غائب آدمی کے تعارف کے لئے مفید اور معتبر ہوتا ہے لہذا یہ وصف محترم ہوگا اور اس وصف میں شرط پر دلالت کرنے کی صلاحیت موجود ہے پس گویا کہ اس آدمی نے کہا ان تزوجت امراءة فھی طالق ثلاثا اگر میں کسی عورت سے شادی کروں تو اسے تین طلاقیں ہیں۔ پس اگر وہ اس کے بعد کسی عورت سے نکاح کرے گا تو اس عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور جو چیز اشارے سے متعین کی گئی ہو اگر کلام میں اس کا وصف لازم لایا جائے مثلاً کوئی آدمی یوں کہ ھذہ المراءة التي تزوج فھی طالق تو یہ وصف شرط پر دلالت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھے گا اس لئے کہ وہ عورت حاضر اور موجود ہے اور وصف ہوتا ہے چیز کی پہچان کروانے کے لیے اور حاضر اور موجود چیز کے تعارف کے لئے وصف لانا بالکل لغو ہے کیونکہ وصف کی بہت اشارے میں تعریف زیادہ ہوتی ہے اشارہ کے ذریعہ شئی کی جتنی پہچان ہوتی ہے وصف کے ذریعہ اتنی نہیں ہوتی اس لئے وہ وصف (التي تزوج) لغو ہو جائے گا پس اس وصف تزوج کے لغو ہونے کے بعد گویا کہ اس مرد نے یوں کہا ھذہ المراءة طالق اس عورت کو طلاق ہے اور وہ عورت اجنبی ہے اور اجنبی تو محل طلاق ہی نہیں ہے اس لئے یہ طلاق لغو ہو جائے گی۔

﴿ولص الشوط یجمع الوجهین﴾ دلیل شرط اور صریح شرط کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں کہ صریح شرط وہ ہے جو حروف شرط کے ساتھ ہو وہ اس چیز میں بھی مؤثر و مفید ہوتی ہے جو اشارے کے ساتھ متعین کی گئی ہو اور اس چیز میں بھی مؤثر و مفید ہوتی ہے جو اشارے سے متعین نہ کی گئی ہو یعنی اگر صریح شرط لائے تو جو چیز اشارے سے متعین کی گئی ہو اور جو اشارہ سے متعین نہ کی گئی ہو دونوں میں حکم اس پر مطلق ہوگا۔ مثلاً کوئی آدمی بنہر تعین کے یوں کہے (ان تزوجت امراءة فھی طالق، اگر میں کسی عورت سے شادی کروں تو اسے طلاق ہے) یا تعین کر کے یوں کہے ان تزوجت ھذہ المراءة فھی طالق اگر میں نے اس عورت سے شادی کی تو اسے طلاق ہے تو ان دونوں صورتوں میں وقوع طلاق کا حکم شرط تزوج پر مطلق ہوگا اور جس عورت سے شادی کی اس کو طلاق واقع

ہو جائے گی۔ بخلاف دلیل شرط کے وہ صرف اس چیز میں مؤثر و مفید ہوتی ہے جو اشارہ سے متعین نہ کی گئی ہو اور جو چیز اشارہ سے متعین کی گئی ہو اس میں مؤثر و مفید نہیں ہوتی یعنی جو اشارہ سے متعین نہ کی گئی ہو اس میں حکم اس وصف پر مطلق ہوگا جیسا کہ اس کی تفصیل ادھر ہو چکی ہے۔

وَالرَّابِعُ الْعَلَامَةُ وَهِيَ مَا يُعَرِّفُ الوجودَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ وَجُوبٌ وَلَا وَجُودٌ فَقَوْلُهُ مَا يُعَرِّفُ الوجودَ إِخْتِرَاءٌ عَنِ السَّبَبِ إِذْ هُوَ مُقْضٍ لَا مُعَرِّفٌ وَقَوْلُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ وَجُوبٌ إِخْتِرَاءٌ عَنِ الْعِلَّةِ وَلَا وَجُودٌ إِخْتِرَاءٌ عَنِ الشَّرْطِ كَالْإِحْصَانِ فِي بَابِ الْإِنَاءِ فَإِنَّهُ عَلَامَةٌ لِلرَّجْمِ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِ الزَّائِي خَرًّا مُسْلِمًا مُكَلَّفًا وَطَى بِنِكَاحٍ صَحِيحٍ مَرَّةً فَالتَّكْلِيفُ شَرْطٌ فِي سَائِرِ الْأَحْكَامِ وَالْعُرْيَةُ لِتَكْيِيلِ الْعُقُوبَةِ وَإِنَّمَا الْعُمْدَةُ هُنَا هِيَ الْإِسْلَامُ وَالْوَطَى بِالنِّكَاحِ الصَّحِيحِ وَإِنَّمَا جَعَلْنَاهُ عَلَامَةً لَا شَرْطًا لِأَنَّ الْإِنَاءَ إِذَا تَحَقَّقَ لَا يَتَوَلَّفُ إِنْ عَادَهُ عِلَّةٌ لِلرَّجْمِ عَلَى إِحْصَانٍ يَخْدُثُ بَعْدَهُ إِذْ لَوْ وَجَدَ الْإِحْصَانُ بَعْدَ الْإِنَاءِ لَا يَثْبُتُ بِوُجُودِهِ الرَّجْمُ وَعَدَمُ كَوْنِهِ عِلَّةً وَسَيَا ظَاهِرٌ فَعَلِمَ اللَّهُ عِبَارَةً عَنْ حَالِ فِي الزَّائِي يَصِيرُ بِهِ الْإِنَاءُ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ مُوجِبًا لِلرَّجْمِ وَهُوَ مَعْنَى كَوْنِهِ عَلَامَةً وَهَذَا عِنْدَ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ وَخُفَّتْ الْأَكْثَرُ اللَّهُ شَرْطٌ لَوُجُوبِ الرَّجْمِ لِأَنَّ الشَّرْطَ مَا يَتَوَلَّفُ عَلَيْهِ وَوُجُودُ الْحُكْمِ وَالْإِحْصَانُ يَهْدِيهِ النَّتَاجَةُ إِذْ الْإِنَاءُ لَا يُوجِبُ الرَّجْمَ بِذَوْنِهِ كَالسَّرِقَةِ لَا تُوجِبُ الْقَطْعَ بِذَوْنِ النِّصَابِ حَتَّى لَا يَضْمَنَ شُهُودُهُ إِذَا رَجَعُوا بِحَالٍ تَقْرِيرُهُ عَلَى كَوْنِ الْإِحْصَانِ عَلَامَةً لَا شَرْطًا يَعْنِي إِذَا رَجَعَ شُهُودُ الْإِحْصَانِ بَعْدَ الرَّجْمِ لَا يَضْمَنُونَ دِيَةَ الْمَرْجُومِ بِحَالٍ أَيْ سَوَاءُ رَجَعُوا وَخَذَهُمْ أَوْ مَعَ شُهُودِ الْإِنَاءِ أَيْمَا لَّهُ عَلَامَةٌ لَا يَتَعَلَّقُ بِهَا وَجُوبٌ وَلَا وَجُودٌ وَلَا يَجُوزُ إِسَاءَةُ الْحُكْمِ إِلَيْهِ بِحَالٍ مَا إِذَا اجْتَمَعَ شُهُودُ الشَّرْطِ وَالْعِلَّةِ بِأَنْ هَذَا الثَّانِي يَقُولُهُ إِنْ دَخَلَتْ الدَّارُ قَالَتْ طَالِقٌ وَهَذَا الثَّانِي بِدُخُولِ الدَّارِ ثُمَّ رَجَعَ شُهُودُ الشَّرْطِ وَخَذَهُمْ فَإِنَّهُمْ يَضْمَنُونَ عِنْدَ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ لِأَنَّ الشَّرْطَ صَالِحٌ لِبَيِّنَاتِ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَدُّلِ إِسَاءَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهَا لِتَعَلُّقِ الوجودِ بِهِ وَثُبُوتِ التَّعْلِيلِ مِنْهُمْ وَهُوَ مُخْتَارٌ قَبْلَ الْإِسْلَامِ وَعِنْدَ هُنَسِ الْأَيُّمَةِ لَا فَسَانَ عَلَيْهِمْ قِيَّاسًا عَلَى شُهُودِ الْإِحْصَانِ وَإِنْ رَجَعَ شُهُودُ الْيَمِينِ وَشُهُودُ الشَّرْطِ جَمِيعًا فَالْفَسَانُ عَلَى شُهُودِ الْيَمِينِ خَاصَّةً لِأَنَّ لَهُمْ صَاحِبَ عِلَّةٍ فَلَا يُفَادُ الثَّلَاثُ إِلَى شُهُودِ الشَّرْطِ مَعَ وَجُودِهِمْ وَعِنْدَ زَكْرِيَّا شُهُودُ الْإِحْصَانِ إِذَا رَجَعُوا وَخَذَهُمْ فَضَمُّوا دِيَةَ الْمَرْجُومِ دَهَاتًا إِلَى اللَّهِ شَرْطٌ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْإِحْصَانَ عَلَامَةٌ لَا تَصْلُحُ لِلْعِلَّةِ وَلَنْ سَلَّمْنَا اللَّهُ شَرْطٌ فَلَا يَجُوزُ إِسَاءَةُ الْحُكْمِ إِلَيْهِ لِأَنَّ شُهُودَ الْعِلَّةِ وَهِيَ الْإِنَاءُ صَالِحَةٌ لِلْإِسَاءَةِ فَلَمْ

یَتَقَبَّلُ لِلشَّرْطِ اِعْتِبَارًا اِذَا لَا اِعْتِبَارَ لِلْمُخْلَفِ عِنْدَ اِمْتِنَانِ الْعَمَلِ بِالْاَصْلِ -

﴿اور چوتھی قسم علامت ہے اور علامت وہ چیز ہے جو حکم کے وجود کی پہچان کرائے وجوب حکم اور وجود حکم کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو﴾ پس ماتن **مُخْلَفٌ** کا قول ما یعرف الوجود سبب سے احتراز ہے کیونکہ سبب (حکم تک) پہنچانے والا ہے نہ کہ (حکم کی) پہچان کرانے والا۔ ماتن **مُخْلَفٌ** کا قول من غیر ان یتعلق وجوب علت سے احتراز ہے اور لا وجود شرط سے احتراز ہے ﴿جیسے احسان کے زنا کے باب میں کیونکہ احسان رجم کی علامت ہے اور احسان نام ہے زانی کے آزاد مسلمان اور مکلف ہونے کا کہ جس نے نکاح صحیح سے ایک مرتبہ جماع کیا ہو۔ پس مکلف ہونا تمام احکام کے لئے شرط ہے اور آزاد ہونا تکمیل سزا کے لئے ہے اور یہاں عمدہ اسلام اور نکاح صحیح کے ساتھ دہلی کرنا ہے اور احسان کو ہم نے علامت بتایا نہ کہ شرط کیونکہ جب زنا ثابت ہو جائے تو اس کا رجم کے لئے علت بنتا اس احسان پر موقوف نہیں ہوتا جو زنا کے بعد ثابت ہو کیونکہ اگر زنا کے بعد احسان پایا جائے تو اس احسان کے پائے جانے سے رجم ثابت نہیں ہوتا اور احسان کا علت اور سبب نہ ہونا واضح ہے پس معلوم ہوا کہ احسان زانی میں پائی جانے والی اس حالت کا نام ہے جس حالت میں زنا احسان کی وجہ سے رجم کو واجب کرتا ہے اور یہی معنی ہے اور احسان کے علامت ہونے کا اور یہ بعض متاخرین کے نزدیک ہے اور اکثر کا مذہب بخاریہ ہے کہ احسان رجم کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے کیونکہ شرط وہ ہوتی ہے جس پر حکم کا وجود موقوف ہو اور احسان اس مرتبے میں ہے کیونکہ زنا بغیر احسان کے رجم کو واجب نہیں کرتا جیسے کہ چوری بغیر نصاب کے ہاتھ کے کاٹنے کو واجب نہیں کرتی ہے ﴿یہاں تک کہ شہود احسان کسی حال میں بھی ضامن نہیں ہوں گے جب وہ رجوع کر لیں﴾ یہ تفریع ہے احسان کے علامت ہونے اور شرط نہ ہونے پر یعنی جب شہود احسان رجم کے بعد رجوع کر لیں تو وہ رجم شدہ شخص کی دیت کے ضامن نہیں ہوں گے کسی حال میں بھی خواہ تنہا شہود احسان رجوع کریں یا وہ شہود زنا کے ساتھ رجوع کریں کیونکہ احسان ایک ایسی علامت ہے کہ جس کے ساتھ نہ وجوب حکم کا تعلق ہوتا ہے اور نہ وجود حکم کا اور نہ ہی احسان کی طرف حکم کو منسوب کرنا درست ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب شہود شرط اور شہود علت دونوں مجتمع ہو جائیں بایں طور کہ دو آدمیوں نے شوہر کے قول ان دخلت الدار فانت طالق کی گواہی دی اور دو آدمیوں نے دخول دار کی گواہی دی پھر تنہا شہود شرط نے رجوع کر لیا تو یہ شہود شرط بعض مشائخ کے نزدیک ضامن ہوں گے کیونکہ شرط علت کا خلیفہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے علت کی طرف حکم کی نسبت کے محذور ہونے کے وقت کیونکہ شرط کے ساتھ وجود حکم کا تعلق ہوتا ہے اور شہود شرط کی طرف سے تعدی پائی گئی ہے اور یہی فقرہ الاسلام **مُخْلَفٌ** کا پسندیدہ مسلک ہے اور جس الامتہ **مُخْلَفٌ** کے نزدیک شہود شرط پر کوئی ضامن نہیں ہے شہود احسان پر قیاس کرتے ہوئے اور اگر شہود یحییٰ اور شہود شرط دونوں رجوع کر لیں تو صرف قسم کے گواہوں پر ضمان ہوگا کیونکہ قسم کے گواہ صاحب علت ہیں لہذا شہود یحییٰ کے ہوتے ہوئے نقصان شہود شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا اور امام زفر **مُخْلَفٌ** کے نزدیک احسان کے گواہ جب تنہا رجوع کر لیں تو وہ رجم شدہ شخص کی دیت کے ضامن ہوں گے اس بات کی طرف جاتے ہوئے کہ احسان شرط ہے اور جواب یہ ہے کہ احسان علامت ہے جو خلیفہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اگر ہم احسان کے شرط ہونے کو تسلیم کر لیں تو حکم کی نسبت احسان کی طرف درست نہیں ہے کیونکہ علت یعنی زنا کے گواہ نسبت حکم کی صلاحیت رکھتے ہیں لہذا شرط کا اعتبار باقی نہ رہا کیونکہ اصل پر عمل کے ممکن ہونے کے وقت خلیفہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

﴿و الرابع علامۃ متعلقات احکام میں سے چوتھی قسم علامت ہے لغت میں علامت ثبانی کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف خود مصنف **مُخْلَفٌ** نے بیان کی ہے۔ وہی ما یعرف الوجود من غیر ان یتعلق بہ وجوب

ولا وجود علامت وہ چیز ہے جو حکم کے وجود کو مٹائے اور اس کی پہچان کرانے میں طور کہ اس کے ساتھ نہ وجوب حکم کا تعلق ہو اور نہ وجوب حکم کا۔

فقولہ ما یعرف الوجود فی شارح علامت کی تعریف کے فوائد قیود بیان کر رہے ہیں کہ مصنف علیہ السلام نے ما یعرف الوجود کی قید لگا کر علامت کی تعریف سے سبب کو نکال دیا کیونکہ سبب حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے اس کی پہچان نہیں کرانا۔ اور من غیر ان یتعلق بہ وجوب کی قید لگا کر علت کو خارج کر دیا کیونکہ علت کے ساتھ وجوب حکم کا تعلق ہوتا ہے۔ اور ولا وجود کی قید لگا کر علامت کی تعریف سے شرط کو نکال دیا کیونکہ شرط کے ساتھ وجوب حکم کا تعلق ہوتا ہے۔

کالا حصان فی باب الزنا علامت کی مثال بیان کر رہے ہیں جیسے زنا کے باب میں احصان ہے یعنی احصان زانی کے مستحق رجم ہونے کی علامت ہے کیونکہ جب احصان پایا جائے تو وہ حکم زنا کی پہچان کر دے گا کہ اس کا حکم رجم ہے نہ کہ کوڑے اور یہ زانی رجم کا مستحق ہے۔

وہو عبارتہ احصان کی تعریف کر رہے ہیں کہ احصان یہ ہے کہ زانی آزاد، مسلمان، مکلف یعنی عاقل بالغ ہو جس نے نکاح صحیح کے ساتھ کم از کم ایک دفعہ جماع کیا ہو۔ پس احصان کے پائے جانے کے لئے چھ شرطیں ہیں: (۱) زانی آزاد ہو (۲) مسلمان ہو۔ (۳) عاقل ہو۔ (۴) بالغ ہو۔ (۵) اس نے نکاح صحیح کر لیا ہو۔ (۶) نکاح صحیح کے ساتھ اس نے ایک دفعہ جماع کر لیا ہو اور عورت بھی انہی اوصاف کے ساتھ متصف ہو۔

مکلف یعنی عاقل و بالغ ہونے کی شرط اس لیے لگائی کہ یہ تمام احکام شریعہ کے لیے شرط ہے زنا اور احصان کے ساتھ اس کی کوئی خصوصیت نہیں ہے اور آزادی کی شرط اس لیے لگائی تاکہ اس زانی پر کامل سزا جاری کی جاسکے پس احصان کی خصوصی شرطیں دو ہیں (۱) مسلمان ہونا۔ (۲) نکاح صحیح کے ساتھ جماع کرنا۔ اور اختلاف پیچھے گذر چکا ہے کہ احصان رجم کے لیے مسلمان ہونا شرط ہے یا نہیں؟ تو ہمارے نزدیک مسلمان ہونا شرط نہیں ہے بلکہ کافر محض کو بھی رجم کیا جائے گا اور امام شافعی علیہ السلام کے نزدیک احصان رجم کے لیے مسلمان ہونا شرط ہے کافر کو رجم نہیں کیا جائے گا۔

والہما جعلنا علامۃ یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ احصان رجم کی علامت ہے شرط نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ اگر احصان رجم کے لیے ہیضہ شرط ہو تو رجم مشروط (حکم) بن جائے گا اور آپ جانتے ہیں کہ شرط پر حکم کا وجود موقوف ہوتا ہے لہذا حکم یعنی رجم کا وجود موقوف ہوگا شرط یعنی احصان پر، پس اگر احصان رجم کے لیے شرط ہو تو زنا کے پائے جانے کے باوجود زنا کا علیحدہ رجم ہونا احصان کے پائے جانے پر موقوف ہوگا کیونکہ شرط پر علت کا انعقاد (علت کا علت بننا) موقوف ہوتا ہے تو زنا کا علت رجم ہونا موقوف ہوگا احصان پر یعنی جب احصان پایا جائے گا تو زنا علت رجم بنے گا حالانکہ معاملہ پایا نہیں ہے کیونکہ اگر احصان زنا کے بعد پیدا ہو گا ایک آدمی زنا کے وقت غیر شادی شدہ تھا بعد میں اس نے شادی کر لی تو اس احصان کے پائے جانے سے رجم ثابت نہیں ہوتا پس اگر احصان ہیضہ شرط ہوتا تو اس کے موجود ہوتے ہی رجم ثابت ہو جاتا حالانکہ مذکورہ صورت میں رجم ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کو سو کوڑے لگائے جاتے ہیں پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ احصان رجم کی شرط نہیں ہے بلکہ علامت ہے اور احصان کا رجم کے لئے سبب اور علت نہ ہونا ظاہر ہے۔ سبب تو اس لئے نہیں ہے کہ احصان حکم (رجم) تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہے کہ احصان (شادی شدہ ہونے) سے رجم لازم نہیں آتا جب تک کہ زنا نہ پایا جائے حالانکہ سبب تو وہی ہوتا ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اس لیے احصان رجم کے لیے سبب

بھی نہیں ہوگا اور چونکہ احسان کی طرف حکم رجم کا وجوب بھی منسوب نہیں ہے اس لئے احسان رجم کے لئے علت بھی نہیں ہوگا۔ پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ احسان رجم کے لئے نہ سبب ہے، نہ علت ہے اور جب احسان رجم کے لئے نہ شرط ہے، نہ علت ہے اور نہ سبب ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ احسان درحقیقت زانی کی ایک مخصوص حالت ﴿کہ زانی عاقل ہو، بالغ ہو اور آزاد ہو﴾ کا وجوب کے ساتھ ایک مرتبہ جماع کر چکا ہو ﴿کہ نام ہے کہ اس حالت میں زنا کا ارتکاب رجم کو واجب کرتا ہے یہی مطلب ہے احسان کے علامت ہونے کا﴾ پس معلوم ہوا کہ احسان علامت ہے یہ تحقیق بعض متاخرین (قاضی ابوزید دیوبندؒ وغیرہ) کے مسلک کے مطابق ہے فخر الاسلام بزدویؒ اور مصنفؒ منار کا مختار مذہب بھی یہی ہے اور اکثر اصولیین ﴿محققین احناف اور اکثر متاخرین﴾ کا مذہب مختار یہ ہے کہ احسان وجوب رجم کی شرط ہے کیونکہ شرط اس کو کہتے ہیں کہ جس پر حکم کا وجود موقوف ہو اور یہ بات احسان میں پائی جاتی ہے کہ اس پر وجوب رجم موقوف ہے۔

﴿ہذا الزنا لا یوجب﴾ اور بعض متاخرین نے جو یہ کہا ہے کہ احسان کے ساتھ وجوب رجم کا تعلق نہیں ہے یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ زنا کی وجہ سے وجوب رجم کے ثبوت کا احسان کے ساتھ تعلق ہے۔ کیونکہ احسان کے بغیر زنا بذات خود رجم کو واجب نہیں کرتا جس طرح کہ چوری اس وقت تک قطع ید کو واجب نہیں کرتی جب تک کہ مال مسروقہ نصاب سرقہ (دس درہم) تک نہ پہنچے اور نصاب بلاشبہ شرط ہے پس اسی طرح احسان بھی شرط ہوگا۔

﴿حتی لا یضمن شہودہ﴾ یہاں سے احسان کے علامت ہونے اور شرط نہ ہونے پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ احسان چونکہ رجم کی علامت ہے شرط نہیں ہے اسی وجہ سے اگر احسان کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو کسی بھی حال میں وہ مرجوم کی دیت کے ضامن نہیں ہوں گے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ چار آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں شخص نے فلاں عورت کے ساتھ زنا کیا ہے یہ چار آدمی شہود زنا ہیں پھر دوسرے دو آدمیوں نے گواہی دی کہ وہ زانی شخص ہے یہ دو آدمی شہود احسان ہیں اس کے بعد زانی کو رجم کر دیا گیا پھر اس کے بعد احسان کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی تھی واقع میں وہ زانی شخص نہیں تھا تو ان گواہوں پر مرجوم کی دیت کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔ کسی بھی حال میں یقینی خواہ انہوں نے شہود زنا کے ساتھ رجوع کیا ہو یا تنہا رجوع کیا ہو قاضی کے فیصلے سے پہلے رجوع کیا ہو یا اس کے بعد رجوع کیا ہو بہر صورت یہ مرجوم کی دیت کے ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ شہود احسان نے احسان کی گواہی دی ہے اور احسان علامت ہے اور علامت کے ساتھ نہ وجوب حکم کا تعلق ہوتا ہے نہ وجوب حکم کا تعلق ہوتا ہے لہذا حکم یعنی رجم کا نہ تو وجود احسان کی وجہ سے ہوا اور نہ اس کا وجوب احسان کی وجہ سے ہوا ہے۔ پس جب معاملہ اس طرح ہے تو حکم رجم احسان کی طرف منسوب نہیں ہوگا اور جب حکم رجم احسان کی طرف منسوب نہیں ہے تو شہود احسان رجم سے بری ہوں گے اور ان پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

﴿و عند زفر بن محمد﴾ امام زفر بن محمد کے نزدیک شہود احسان جب تنہا رجوع کر لیں تو وہ مرجوم کی دیت کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ ان کے ہاں احسان رجم کے لئے شرط ہے اور ان کا اصول یہ ہے کہ علت اور شرط ضمان کے منسوب ہونے میں برابر ہیں کہ جس طرح ضمان کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اسی طرح شرط کی طرف بھی کی جاتی ہے کیونکہ حکم جس طرح علت پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح شرط پر بھی موقوف ہوتا ہے لہذا حکم رجم احسان کی طرف منسوب ہوگا اور رجوع کرنے کی صورت میں شہود احسان پر ضمان واجب ہوگا۔ ﴿والجواب ان الاحسان﴾ امام زفر بن محمد کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ ہماری طرف سے امام زفر بن محمد کی دلیل کا جواب

یہ ہے کہ احسان رجم کے لئے علامت ہے شرط نہیں ہے جیسا کہ بعض متاخرین، فخر الاسلام اور مصنف منار الفقہ کا مذہب قرار ہے اور علامت کی طرف حکم کی نسبت کرنا جائز نہیں ہوتا جیسا کہ اوپر گزرا ہے اس لئے حکم رجم احسان کی طرف منسوب نہیں ہوگا اور شہود احسان ضامن نہیں ہوں گے۔

﴿وَلَنْ نَسْلَمَنَّ﴾ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل کا دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ احسان رجم کے لئے شرط ہے جیسا کہ حقد میں احناف کا خیال ہے پھر بھی شہود احسان پر دیت کا ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ یہاں رجم کی علت یعنی زنا موجود ہے اور یہ علت اس بات کی صلاحیت بھی رکھتی ہے کہ اس کی طرف حکم رجم منسوب کیا جائے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ جب علت میں اس بات کی صلاحیت ہو کہ اس کی طرف حکم کو منسوب کیا جائے تو پھر شرط کا اعتبار نہیں ہوتا اور اس کی طرف حکم منسوب نہیں ہوتا کیونکہ جہاں اصل پر عمل کرنا ممکن ہو وہاں خلیفہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے لہذا حکم رجم شرط یعنی احسان کی طرف منسوب نہیں ہوگا بلکہ شہود زنا جو علت کے گواہ ہیں رجم اور ہلاک ہوئے حکم ان کی طرف منسوب ہوگا اور رجوع کرنے کی صورت میں صرف انہی پر ضمان واجب ہوگا شہود احسان پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

﴿بِخِلَافِ مَا إِذَا اجْتَمَعَ شُهُودُ الشَّرْطِ وَالْعَلَّةِ﴾ بخلاف اس صورت کے جب کسی مسئلہ میں شرط اور علت دونوں کے گواہ جمع ہو جائیں مثلاً دو آدمیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ زید نے اپنی غیر مہملہ بیوی کی طلاق کو دخول دار پر مطلق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ ان دخلت الدار فالت طالق اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے یہ علت کی گواہی ہے پھر دوسرے دو آدمیوں نے گواہی دی اس بات کی کہ دخول دار کی شرط پائی گئی ہے یہ شرط کی گواہی ہے پھر صرف شرط کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا کہ ہم نے جھوٹ بولا تھا واقع میں دخول دار کی شرط نہیں پائی گئی تھی تو بعض مشائخ متاخرین ﴿قاضی ابو زید دیوبند، فخر الاسلام رحمہ اللہ وغیرہ﴾ فرماتے ہیں کہ وقوع طلاق کی بناء پر مرد کو مہر وغیرہ جو کچھ ادا کرنا پڑا شہود شرط اس کے ضامن ہوں گے کیونکہ یہاں علت کی طرف حکم کی نسبت کرنا صحیح رہے اس لئے کہ علت کے گواہوں نے رجوع نہیں کیا اور جب علت کی طرف حکم کی نسبت کرنا صحیح رہے تو شرط علت کے قائم مقام ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے کیونکہ شرط کے ساتھ کم از کم وجود حکم کا خلق ہوتا ہے۔ اور شرط کے گواہوں کی طرف سے تعدی بھی پائی گئی ہے اور تعدی کرنے والے پر ضمان واجب ہوتا ہے اس لئے شرط کے گواہوں پر ضمان واجب ہوگا۔ لیکن شمس الائمہ مرقسی اور اکثر محققین رحمہم (جن میں سے فخر الاسلام رحمہ اللہ کے بھائی ابوالیسر بھی ہیں) کے نزدیک شہود شرط پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا یہ حضرات شہود شرط کو شہود احسان پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح شہود احسان اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو ان پر ضمان واجب نہیں ہوتا اسی طرح شہود شرط پر بھی ضمان واجب نہیں ہوگا۔

اور اگر ایسی صورت میں تطیق ﴿علت﴾ اور شرط دونوں کے گواہ بیک وقت اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو صرف تطیق کے گواہوں پر ضمان آئے گا کیونکہ یہ لوگ علت کے گواہ ہیں کہ ان لوگوں نے شوہر کے قول اذنت طالق کی گواہی دی ہے جو وقوع طلاق کی علت ہے اور جب علت کے گواہ موجود ہوں تو پھر نقصان کی نسبت شرط کے گواہوں کی طرف نہیں ہو سکتی اس لئے شہود تطیق ہی ضامن ہوں گے۔

وَلَمَّا قَرَعْنَا عَنْ بَيِّنَاتٍ مُتَعَلِّقَاتٍ بِالْأَحْكَامِ هَرَعًا فِي بَيِّنَاتٍ أَهْلِيَّةٍ الْمَحْكَومِ عَلَيْهِ وَهُوَ التَّكْلِيفُ وَلَمَّا كَانَ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ أَهْلِيَّتَهُ لَا تَكُونُ بِدُونِ الْعَقْلِ فَلَمَّا بَدَأَ بِدِكْرِ الْعَقْلِ فَقَالَ فَصْلٌ فِي بَيِّنَاتٍ الْأَهْلِيَّةِ

وَالْعَقْلُ مُعْتَبَرٌ لِكُتَابِ الْأَهْلِیَّةِ إِذْ لَا يُفْهَمُ الْخِطَابُ بِذَوْنِهِ وَخِطَابٌ مَنْ لَا يُفْهَمُ قَبِيحٌ وَقَدْ مَرَّ تَفْسِيرُهُ فِي السَّنَةِ وَإِنَّهُ خَلِقَ مُتَفَاوِتًا فَالْأَكْثَرُ مِنْهُمْ عَقْلًا الْأَنْبِيَاءُ وَالْأَوْلِيَاءُ ثُمَّ الْعُلَمَاءُ وَالْعُكَمَاءُ ثُمَّ الْعَوَامُّ وَالْأَمْرَاءُ ثُمَّ الرِّسَالِيُّونَ وَالنِّسَاءُ وَلِي كُلِّ نَوْعٍ مِنْهُمْ دَرَجَاتٌ مُتَفَاوِتَةٌ فَقَدْ يُوَارِي أَلْفٌ مِنْهُمْ بِوَاحِدٍ وَكَمْ مِنْ صَغِيرٍ يَسْتَعْرِجُ بِعَقْلِهِ مَا يَحْجُزُ عَنْهُ الْكَبِيرُ وَلَكِنْ أَقَامَ الشَّرْعُ الْهَلُوعَ مُقَامَ اعْتِدَالِ الْعَقْلِ وَاحْتَلَفُوا فِي اعْتِبَارِهِ وَعَدَمِهِ فَقَالَتِ الْأَشْعَرِيَّةُ لَا عِبْرَةَ لِلْعَقْلِ دُونَ السَّمْعِ وَإِذَا جَاءَ السَّمْعُ فَلَهُ الْعِبْرَةُ دُونَ الْعَقْلِ فَلَا يُفْهَمُ حُسْنُ شَيْءٍ وَقُبْحُهُ وَإِيجَابُهُ وَتَحْرِيمُهُ فَلَا يَصِلُ إِيمَانُ صَبِيٍّ عَاقِلٍ لِعَدَمِ وُجُودِ الشَّرْعِ بِهِ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ وَاحْتَجُّوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا كُنَّا مُعَلِّمِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا وَقَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ إِنَّهُ عِلَّةٌ مُوجِبَةٌ لِمَا اسْتَحْسَنَتْهُ وَمُحَرِّمَةٌ لِمَا اسْتَقْبَحَتْهُ عَلَى الْقَطْعِ وَالْكُتَابِ قَوْلُ الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ لِأَنَّ الْعِلَلَ الشَّرْعِيَّةَ أَمَارَاتٌ لَيْسَتْ مُوجِبَةٌ لِذَاتِهَا وَالْعِلَلُ الْعَقْلِيَّةُ مُوجِبَةٌ بِنَفْسِهَا وَغَيْرُ قَابِلَةٍ لِلنَّسْخِ وَالتَّبْدِيلِ فَلَمْ يُفَيْتُوا بِدَلِيلِ الشَّرْعِ مَا لَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ مِثْلُ رُؤْيَا اللَّهِ تَعَالَى وَعَذَابِ الْقَبْرِ وَالْبَيْزَانِ وَالصِّرَاطِ وَعَامَّةِ أَحْوَالِ الْآخِرَةِ وَتَمَسَّكُوا فِي ذَلِكَ بِقِصَّةِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ قَالَ لِأَبِيهِ إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ وَكَانَ هَذَا الْقَوْلُ بِالْعَقْلِ قَبْلَ الْوَحْيِ لِأَنَّهُ قَالَ أَرَاكَ وَلَمْ يَقُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ.

ترجمہ: اور جب مصنف رحمہ اللہ متعلقات احکام کے بیان سے فارغ ہوئے تو محکوم علیہ کی اہلیت کو بیان کرنا شروع کر دیا اور محکوم علیہ مکلف ہے اور یہ بات چونکہ معلوم ہے کہ اہلیت بغیر عقل نہیں پائی جاسکتی ہے اسی لئے مصنف رحمہ اللہ نے عقل کے ذکر سے ابتداء کی چنانچہ فرمایا: یہ فصل اہلیت کے بیان میں ہے اور اہلیت کو ثابت کرنے کے لئے عقل معتبر ہے کہ کیونکہ عقل کے بغیر خطاب نہیں سمجھا جاسکتا اور جو شخص سمجھ نہ سکے اس سے خطاب کرنا قبیح ہے اور عقل کی تعریف سنت کی بحث میں گذر چکی ہے کہ اور عقل متفاوت ہونے کی حالت میں پیدا کی گئی ہے کہ چنانچہ انسانوں میں سب سے زیادہ عقلمند انبیاء علیہم السلام اور اولیاء ہیں پھر علماء اور حکماء کا درجہ ہے اور اس کے بعد عوام اور سلاطین کا اور ان کے بعد دیہاتوں اور عورتوں کا نمبر ہے اور ان میں سے ہر نوع میں مختلف درجات ہیں چنانچہ کبھی ہزار آدمی ایک آدمی کے برابر ہوتے ہیں اور کتنے بچے ایسے ہیں کہ جو اپنی عقل سے ایسی بات دریافت کر لیتے ہیں کہ جس سے بڑے عاجز ہوتے ہیں لیکن شریعت نے بلوغ کو اعتدال عقل کے قائم مقام بنایا ہے اور عقل کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں علماء کا اختلاف ہے کہ چنانچہ شاعر کہتے ہیں کہ دلیل نقلی کے بغیر عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جب دلیل نقلی آجائے تو اسی کا اہتمام ہوگا نہ کہ عقل کا کہ لہذا عقل کے ذریعے کسی چیز کا حسن ہونا اور قبیح ہونا اور کسی چیز کو واجب کرنا اور حرام کرنا نہیں سمجھا جاسکتا اور عقلمند بچے کا ایمان لانا درست نہیں ہوگا اس پر شریعت کے وارد نہ ہونے کی وجہ سے اور یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے اور شاعر نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے اور ہم عذاب نہیں دیتے یہاں تک کہ ہم کوئی رسول نہ بھیج دیں کہ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل قطعی اور حتمی طور پر ان امور کے لئے علت موجبہ ہے جن کو مستحسن سمجھتی ہے اور ان امور کے لئے علت محرمہ ہے جن کو قبیح سمجھتی ہے (بلکہ عقل کی تاثیر)

شرعی مصلحتوں سے بڑھ کر ہے۔ اس لئے کہ شرعی مصلحتیں علامتیں ہیں بذات خود موجب نہیں ہیں اور عقلی مصلحتیں بذات خود موجب ہیں اور حدیثی اور نسخ کو قبول نہیں کرتیں۔ اس لیے معتزلہ دلیل شرعی کی وجہ سے ان چیزوں کو ثابت نہیں کرتے جن کا عقل اور اہل نہیں کر سکتی ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا دیدار اور عذاب قبر اور میزان اور پل صراط اور آخرت کے اکثر احوال اور یہ اس بارے میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصے سے استدلال کرتے ہیں جب انہوں نے اپنے باپ سے یہ کہا کہ بے شک کہ میں تجھے اور حیرتی قوم کو کھلی گمراہی میں دیکھتا ہوں اور یہ قول عقل کے ذریعے سے فتاویٰ سے پہلے کیونکہ آپ علیہ السلام نے اراک فرمایا کہ اوحی الی (مجھے وحی کی گئی)۔

تشریح ﴿ولما فوغم﴾ جب مصنف علیہ السلام متعلقات احکام کے ذکر سے فارغ ہو چکے تو اب محکوم علیہ یعنی مکلف کی اہلیت کو بیان کر رہے ہیں اور یہ بات تو سبھی کو معلوم ہے کہ اہلیت بغیر عقل کے نہیں پائی جاسکتی اس لئے اس بحث کو عقل کے بیان سے شروع کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ خطاب باری اور احکام شرعیہ کے مکلف ہونے کی اہلیت کو ثابت کرنے کے لئے ہمارے نزدیک سب سے پہلے عقل کا اعتبار ہے کیونکہ بغیر عقل کے خطاب تکلیف (خطاب یا شارع) سمجھ نہیں آ سکتا اور جو شخص خطاب سمجھنے کے قابل نہ ہو تو اس کو خطاب کرنا فوج اور مذموم ہے۔ مصنف علیہ السلام فرماتے ہیں کہ عقل کی تعریف اقسام سنت کی بحث میں گذر چکی ہے کہ عقل انسان کے بدن میں خدا کا عطا کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ روشنی حاصل ہوتی ہے جس کی بدولت انسان بتوفیق الہی اپنے مطلوب کو حاصل کر لیتا ہے۔ عقل کا دائرہ کار تو بہت وسیع ہے مگر اس کے کام کی ابتداء وہاں سے ہوتی ہے جہاں حواس کا کام ختم ہوتا ہے یعنی جہاں حواس کے ادراک کی انتہاء ہوتی ہے وہاں سے عقل کے ادراک کی ابتداء ہوتی ہے۔

﴿وانه خلق متفاوتا الفخ﴾ معزلہ پر رد کر رہے ہیں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ انسانوں میں عقلوں کے لحاظ سے تفاوت نہیں ہے بلکہ سب برابر ہیں جس طرح حیوانیت کے لحاظ سے سب برابر ہیں صاحب کتاب اس پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پیدائشی طور پر قوت وضعف کے اعتبار سے عقل کے درجات متفاوت ہیں چنانچہ طبقات انسانی میں سب سے زیادہ عظیم الانبیاء اور اولیاء ہیں پھر علماء اور حکماء کا درجہ ہے پھر شہری عوام اور امراء کا درجہ ہے ان کے بعد دیہاتیوں اور عورتوں کا نمبر ہے۔ نیز ان انواع میں سے ہر نوع کے افراد میں بھی درجات عقل میں بڑا فرق ہے بسا اوقات ایک آدمی کی عقل ہزار آدمیوں کی عقل سے بڑھ کر ہوتی ہے اور کتنے بچے ایسے ہوتے ہیں جو اپنی عقل سے ایسی بات دریافت کر لیتے ہیں کہ ان کے سامنے عمر رسیدہ آدمی بھی ہار مان لیتا ہے لیکن چونکہ عقل ایک وصف باطنی ہے جس کے معیار کی تحدید ناممکن ہے اور لوگوں کی عقلوں میں بھی تفاوت ہے تو یہ بات جاننا محذور ہو گیا کہ آیا ہر شخص کی عقل اس مرتبہ کو پہنچ سکتی ہے جس پر تکلیف شرعی کا دار و مدار ہے اس لئے شریعت نے بلوغ کو عقل کے اعتدال اور پختگی کے قائم مقام کر دیا پھر تکلیف شرعیہ میں عقل کے مستبر ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ شاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ دلیل شرعی یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ علیہ السلام نہ ہو تو عقل بیکار ہے دلیل شرعی کے بغیر عقل احکام کو نہیں پہچان سکتی ہے اور جب کسی معاملے میں دلیل شرعی مل جائے تو اسی کا اعتبار ہوگا عقل کا اعتبار نہیں ہوگا۔

چنانچہ کسی چیز کا حسن ہونا یعنی باعصا اجر و ثواب ہونا اور کسی چیز کا فوج ہونا یعنی باعصا گناہ و عقاب ہونا اور کسی کا واجب ہونا اور کسی چیز کا حرام ہونا یہ عقل کے ذریعے نہیں پہچانا جاسکتا ہے اور نہ صی عاقل کا ایمان لانا درست ہو سکتا ہے کیونکہ شریعت نے اسے ایمان لانے کا مکلف نہیں بنایا ہے اور عقل کا کوئی فیصلہ لائق اعتبار نہیں ہے۔ اس لئے صی عاقل کا ایمان لانا درست نہیں ہے اور اسی طرح اگر

کسی شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو اور وہ کفر و ایمان سے خالی رہے ہوئے یا شرکاً نہ عقیدہ کے ساتھ مر گیا تو وہ معذور ہوگا اس کو جہنم کی سزا نہیں ہوگی، یہ اشاعرہ کا مذہب ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی مسلک ہے ان حضرات کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ ہم کسی کو عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ نبی نہ بھیجیں۔ اس آیت میں بعثت نبی سے پہلے عذاب کی نفی کی گئی ہے اور عذاب کی نفی اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ ان سے حکم کفر منشی ہو اور حکم کفر اسی وقت منشی ہو سکتا ہے جب خطاب شرعی پہنچے بغیر انسان اپنی عقل سے مکلف شمار نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ خطاب شرعی پہنچے بغیر انسان اپنی عقل سے مکلف شمار نہیں ہوتا۔

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَةُ نَرُفَعُ صُلَاحًا﴾ معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ عقل جن امور کو حسن سمجھتی ہے جیسے منعم کا شکر یہ ادا کرنا، صانع کی معرفت، غرق ہونے والے شخص اور آگ میں جلنے والے شخص کو بچانا۔ ان امور کے لئے عقل قطعی اور حتمی طور پر علت موجبہ ہے اور جن امور کو عقل قبیح سمجھتی ہے جیسے منعم کی ناشکری، صانع سے ناواقف رہنا اور ظلم کرنا ان امور کے لئے عقل علت محرمہ ہے بلکہ عقل کی تاثیر شرعی علتوں سے بھی بڑھ کر ہے کیونکہ شرعی علتیں بذات خود موجب احکام نہیں ہیں بلکہ وہ احکام پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں اور قابل تخیل اور قابل تبدیل ہیں اور عقلی علتیں بذات خود موجب احکام ہیں جن میں تخیل اور تبدیلی واقع ہونے کا بھی احتمال نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ معتزلہ دلیل شرعی وارد ہونے کے باوجود ان چیزوں کو جائز قرار نہیں دیتے جن کا عقل ادراک نہ کر سکے جیسے رویت باری، عذاب قبر، میزانِ عمل، پلِ صراط اور ان کے علاوہ بہت سارے احوال آخرت ہیں کہ جن کے بارے میں بہت سارے دلائل شرعیہ وارد ہوئے ہیں مگر چونکہ عقل ان کا ادراک نہیں کر سکتی اس لیے معتزلہ ان سب کا انکار کرتے ہیں معتزلہ کی دلیل حضرت ابراہیم علیہ السلام کا وہ قول ہے جو انہوں نے اپنے باپ کو خطاب کر کے فرمایا تھا کہ ﴿إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ کہ میں تجھے اور تیری قوم کو کھلی گمراہی میں دیکھتا ہوں۔ اس آیت میں لفظ اراک کے معنی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے وحی نازل ہونے سے پہلے اپنی عقل کے ذریعے ان کو گمراہ کہا، ورنہ اراک کے بجائے اوحی الیٰ فرماتے۔ اس آیت سے ثابت ہوا کہ عقل بذات خود حجت ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے مطابق عمل نہ کرنے کی وجہ سے ان لوگوں کو معذور قرار دینے کے بجائے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان کے بارے میں فی ضلال مبین فرمایا۔ پس اگر عقل بذات خود حجت نہ ہوتی اور وہ معذور ہوتے تو پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے بارے میں فی ضلال مبین نہ فرماتے۔ یعنی ان کو گمراہ نہ کہتے مگر آپ علیہ السلام نے ان کو گمراہ کہا ہے اور وہ گمراہ ہی ہو سکتے ہیں جب ایمان لانا ان پر واجب ہو اور وہ ایمان نہ لائے ہو اور وحی نازل ہونے سے پہلے ان پر محض عقل کی بناء پر ایمان لانا واجب ہو سکتا ہے تو ان پر محض عقل کے ذریعہ ایمان لانا واجب تھا لیکن وہ ایمان نہیں لائے، اس لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان کو گمراہ کہا۔

وَقَالُوا لَا عُذْرَ لِمَنْ عَقَلَ فِي الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ وَتَرْكِ الْإِيمَانِ وَالصَّبْرِ الْعَاقِلُ مُكَلَّفٌ بِالْإِيمَانِ لِأَجْلِ عَقْلِهِ وَإِنْ لَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ السَّمْعُ وَمَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بَأَن تَشَأْ عَلَىٰ شَاهِدِ الْعَجَلِ إِذَا لَمْ يَتَعَلَّقْ إِيْمَانًا وَلَا كُفْرًا كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ يُجُوبُ الْإِيمَانُ بِمَجْرَدِ الْعَقْلِ وَأَمَّا فِي الشَّرَائِعِ فَمُعَذَّرٌ حَتَّىٰ تَكُونُوا عَلَيْهِ الْعُجَّةَ وَهَذَا مَرْوِيُّ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رحمہ اللہ وَعَنِ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورٍ رحمہ اللہ أَيْضًا وَجَيْتِلِيلُ لَا تَرَىٰ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمُعْتَزِلَةِ إِلَّا فِي التَّخْرِيجِ وَهُوَ أَنَّ الْعَقْلَ مُوجِبٌ عِنْدَهُمْ وَمُعَرِّفٌ عِنْدَنَا وَلَكِنْ

الصَّحِيحَ مِنْ قَوْلِ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورٍ وَ مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَيْهِمَا مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ عَلَيْهِمَا بِقَوْلِهِ نَحْنُ نَقُولُ فِي الَّذِي لَمْ يَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ إِنَّهُ غَيْرُ مُكَلِّفٍ بِجُرْدِ الْعَقْلِ فَإِذَا لَمْ يَعْتَقِدْ إِيمَانًا وَلَا كُفْرًا كَانَ مَعْلُومًا إِذَا لَمْ يُضَافْ مُدَّةٌ يَتِمُّكَ فِيهَا مِنَ التَّائِلِ وَالْإِسْتِدْلَالِ وَإِذَا أَعَانَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِالتَّجَرُّبَةِ وَآمَهُلَةَ يَنْتَرِكَ الْعَوَائِبَ لَمْ يَكُنْ مَعْلُومًا وَإِنْ لَمْ يَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ لِأَنَّ الْإِمْهَالَ وَإِذَا كَانَ مُدَّةُ التَّائِلِ يَنْتَزِلُ الدَّعْوَةَ فِي تَثْبِيهِ الْقَلْبِ عَنْ تَوَمُّنِ الْعَقْلَةِ بِالنَّظَرِ فِي الْآيَاتِ الظَّاهِرَةِ وَ لَيْسَ عَلَى حَدِّ الْإِمْهَالَ دَلِيلٌ يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ يَغْتَلِبُ بِاخْتِلَافِ الْأَهْوَاسِ قَرِيبَ عَاقِلٍ يَهْتَدِي فِي زَمَانٍ قَلِيلٍ إِلَى مَا لَا يَهْتَدِي غَيْرُهُ فَيَقْوُضُ تَقْدِيرُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَ يَبْلُغُ إِلَهُ مُقَدَّرٌ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ إِعْتِبَارًا بِإِمْهَالِ الْمُرْتَدِّ وَ هُوَ ضَعِيفٌ.

﴿ترجمہ﴾ اور معتزلہ کہتے ہیں جو شخص عقل رکھتا ہو اس کے لیے طلب حق سے رکنے اور ایمان ترک کرنے میں کوئی عذر نہیں ہوگا اور کس بچہ جو عقل رکھتا ہو وہ ایمان لانے کا مکلف ہے کہ اپنی عقل کی وجہ سے اگرچہ اس پر دلیل شرعی وارد نہیں ہوئی ہو اور وہ شخص جس کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو کہ بائیں طور کہ پہاڑ کی چوٹی پر پیدا ہوا ہو جب وہ کفر و ایمان کسی کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو وہ جہنمیوں میں سے ہوگا کہ عقل عقل کے ذریعے ایمان کے واجب ہونے کی وجہ سے اور احکام شرعیہ میں سو وہ معذور ہوگا یہاں تک کہ اس پر دلیل قائم ہو جائے اور یہ بات امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور شیخ ابو منصور رحمہما اللہ سے بھی مروی ہے اور اس وقت ہمارے اور معتزلہ کے درمیان صرف خروج کے اعتبار سے فرق ہوگا اور وہ یہ ہے کہ ان (معتزلہ) کے نزدیک عقل (احکام شرعیہ کو) واجب کرنے والی ہے اور ہمارے نزدیک عقل پہچان کرانے والی ہے لیکن شیخ ابو منصور رحمہ اللہ کا صحیح قول اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ کا صحیح مذہب وہ ہے جس کو ماتن رحمہما اللہ نے ذکر کیا ہے اپنے اس قول سے کہ ہم اس شخص کے بارے میں کہ جس کے پاس دعوت اسلام نہ پہنچی ہو یہ کہتے ہیں کہ وہ عقل کی وجہ سے مکلف نہیں ہے پس جب وہ کفر و ایمان کسی بات کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو وہ معذور ہوگا کہ اس لیے کہ اس نے اتنی مدت نہیں پائی کہ جس میں وہ غور و فکر اور استدلال پر قادر ہوتا ہو لیکن جب اللہ تعالیٰ تجربہ کے ذریعے اس کی اعانت فرمائیں اور اسے انجام کو سوچنے کی مہلت دیں تو وہ معذور نہیں ہوگا اگرچہ اس کے پاس دعوت اسلام نہ پہنچی ہو کہ کیونکہ مہلت دینا اور غور و فکر کی مدت کا پانا دعوت کے درجہ میں ہے واضح نشانوں میں سوچ و بچار کر کے دل کو غفلت کی نیند سے بیدار کرنے میں اور مہلت دینے کی حد پر کوئی معتمد علیہ دلیل نہیں ہے کیونکہ یہ مدت لوگوں کے مختلف ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے بعض دفعہ ایک عقلمند آدمی تھوڑے سے عرصے میں ان چیزوں کو پالیتا ہے جن کو اس کا غیر نہیں پاسکتا لہذا اس مدت کی مقدار مقرر کرنا اللہ تعالیٰ کے حوالے کیا جائے گا اور بعضوں نے کہا کہ یہ مدت تین دن کے ساتھ مقرر ہے مرتد کی مہلت پر قیاس کرتے ہوئے اور یہ قول ضعیف ہے۔

﴿ترجمہ﴾ ﴿وَقَالُوا لَا عِلْمَ لِمَنْ عَقِلَ﴾ معتزلہ تمام خطابات شرع کو عقل کی طرف متوجہ کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک استدلال صرف عقل کے ذریعے کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک عقل اصل بنفسہ ہے باقی رہی شریعت تو وہ اس کے تابع ہے اسی وجہ سے معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مائل ہونے کے باوجود طلب حق سے رک جائے یعنی طلب حق نہ کرے اور ایمان نہ لائے اور صالح اور اس کے احکام کی معرفت کے لئے غور و فکر نہ کرے تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا بلکہ وہ معذب فی النار ہوگا کیونکہ عقل عقل

کی وجہ سے اس پر ایمان لانا واجب تھا وہ عقل رکھنے والا خواہ کس کچھ ہو یا بڑا ہو یعنی کس کچھ اگر عقل رکھتا ہے تو ان کے نزدیک وہ بھی ایمان لانے کا مکلف ہے اور جو شخص آبادی سے دور پہاڑی کا بسنے والا ہو اور اس کے پاس دعوت اسلام نہ پہنچی ہو تو اگر وہ کفر و ایمان عقیدہ سے خالی رہتے ہوئے مر جائے تو بھی وہ دوزخی ہوگا کیونکہ عقل کے ذریعے اس پر ایمان لانا واجب تھا البتہ بقیہ احکام شریعہ بجا لانے میں اسے معذور سمجھا جائے گا جب تک اس کے پاس دلیل شرعی نہ پہنچے۔ کیونکہ احکام شریعہ فرمیدہ کو عقل سے جانا ممکن نہیں ہے اور اگر اس کے پاس دعوت اسلام پہنچی جائے اور اس کو احکام شریعہ کا علم حاصل ہو جائے، پھر بھی وہ نہ ایمان لائے اور نہ احکام شریعہ کو بجالائے تو اب اس کو دونوں چیزوں کی وجہ سے عذاب ہوگا۔

شارح مکتبہ فرماتے ہیں کہ یہ قول کہ ﴿عقل کے ذریعے ایمان لانا واجب ہے﴾ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور شیخ ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ سے بھی مقول ہے یہ نقل اگر صحیح ہو تو پھر ہمارے درمیان اور معتزلہ کے درمیان زیر بحث مسئلہ میں تخریج یعنی نقطہ نظر کے اختلاف کے علاوہ اور کوئی اختلاف نہیں رہتا یعنی معتزلہ کے نزدیک عقل ہی احکام کے لیے علت موجبہ ہے اور ہمارے نزدیک احکام شریعت بچانے کا محض ایک ذریعہ ہے احکام شریعہ کو ثابت کرنے والی علت نہیں ہے لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور شیخ ابو منصور رحمۃ اللہ علیہ ماتریدی کا صحیح مسلک وہ ہے جو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے۔

سابقہ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ معتزلہ کے مذہب میں افراط ہے وہ عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ جو چیز ان کی عقل میں نہ آئے تو وہ اس کا انکار کر دیتے ہیں۔ اور اشاعرہ کے مذہب میں تفریط ہے وہ عقل کو بے کار قرار دیتے ہیں عقل کے بارے میں معتدل قول احتاف کا ہے کہ عقل نہ تو بذات خود موجب احکام ہے اور نہ ہی محرم ہے۔ یعنی عقل سے نہ تو کسی چیز کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور نہ کسی چیز کی حرمت بلکہ احکام کی تعیین شریعت کا کام ہے چنانچہ بعض احکام ایسے بھی ہوں گے جو خلاف عقل تو نہیں ہوں گے لیکن مارواہ العقل ہوں گے یعنی عقل کی پرواز سے بالاتر ہوں گے۔ مگر شریعت کے وارد ہونے کی وجہ سے ان کو ماننا لازم ہوگا ایسے احکام کو فقہاء امر تعبدی کہتے ہیں اور عقل بالکل بیکار بھی نہیں ہے بلکہ اہلیت خطاب ثابت کرنے کے لئے سب سے پہلے عقل کا اعتبار ہے یہ قول افراط اور تفریط کے درمیان ہے اسی کے قائل ماتریدیہ اور بعض متقدمین احتاف ہیں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو یاں طو کہ وہ آبادی سے دور بلند پہاڑی کا بسنے والا ہو تو وہ محض عقل کی بناء پر ایمان لانے کا مکلف نہیں ہے۔ چنانچہ اگر اس کو بالغ ہونے کے بعد غور و فکر کا موقع نہ مل سکا بلکہ بالغ ہوتے ہی کفر و ایمان کے عقیدہ سے خالی ہوتے ہوئے مر گیا تو اسے معذور قرار دیا جائے گا یعنی ترک ایمان کی وجہ سے اسے عذاب نہیں دیا جائے گا اس لئے کہ اس کو غور و فکر کرنے اور آیات اللہ کے ذریعہ صانع کی معرفت پر (وجود باری پر) استدلال کرنے کی مہلت نہیں ملی ہے۔ لیکن اگر اللہ تعالیٰ نے اسے بلوغ کے بعد تجربہ سے فائدہ اٹھانے کا موقع اور اپنی عاقبت اور انجام کے بارے میں سوچنے سمجھنے کی مہلت عنایت فرمائی اور بالغ ہونے کے بعد اتنا زمانہ زعمہ رہا کہ غور و فکر کر کے اسلام قبول کرتا مگر اس نے اسلام قبول نہیں کیا تو ایسے شخص کو معذور نہیں سمجھا جائے گا اگرچہ اسے دعوت اسلام نہ پہنچی ہو بلکہ غور و فکر کے اس زمانے کو دعوت اسلام پہنچنے کے قائم مقام قرار دیا جائے گا اور ترک ایمان کی وجہ سے وہ معذب اور مغلدنی النار ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ قدرت کی کملی ہوئی نشانوں میں غور و فکر کر کے اپنے دل و دماغ کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کے لئے مہلت کا حاصل ہو جانا اور غور و فکر کا موقع پانا یہی دعوت اسلام پہنچنے کے قائم مقام ہے باقی رہا یہ سوال کہ بالغ ہونے کے بعد جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو اس کے حق میں غور و فکر کرنے کے لئے کتنی مدت درکار ہے۔ جس کے بعد مقرر ختم ہو جائے گا۔ تو شارح مکتبہ

فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں تعین اور تحدید پر کوئی معتد علیہ دلیل نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے اختلاف سے تجربہ کی مدت مختلف ہو جاتی ہے بعض لوگ ایسے ذہین اور زیرک ہوتے ہیں کہ وہ قہوڑے سے دقت میں ہی ہدایت کے اس مرتبے پر پہنچ جاتے ہیں کہ دوسرے کے لئے وہاں تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا اور بعض لوگ اتنے کند ذہن ہوتے ہیں کہ ان کے لئے یہ مدت کافی نہیں ہوتی، بلکہ ان کو سالہا سال لگ جاتے ہیں پس مناسب یہ ہے کہ اس مدت کی تعین اور تحدید اللہ کے سپرد کر دی جائے۔ کیونکہ وہی ہر شخص کے حق میں اس مدت کو جانتا ہے کہ اس کو اتنی مدت ملنی چاہیے پس جس نے وہ مدت نہیں پائی اللہ تعالیٰ اسے معاف کر دے گا وہ معذب فی النار نہیں ہوگا اور جس نے وہ مدت پائی پھر ایمان نہ لایا تو اللہ تعالیٰ اسے عذاب دے گا۔ البتہ بعض حضرات نے اس مدت کی تعین تین دن کے ساتھ کی ہے انہوں نے قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ جس طرح مرتد کو غور و فکر کے لیے تین دن کی مہلت دی جاتی ہے اسی طرح اس شخص کو غور و فکر کے لئے بھی تین دن کی مہلت دی جائے گی، اگر ایمان لایا تو فیہا ورنہ معذب فی النار ہوگا۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بات بالکل ضعیف ہے کیونکہ لوگوں کے مختلف ہونے سے غور و فکر کی مدت مختلف ہو جاتی ہے۔

وَ عِنْدَ الْأَشْعَرِيَّةِ إِنْ غَفَلَ عَنِ الْإِعْتِقَادِ حَتَّى هَلَكَ أَوْ اعْتَقَدَ الْبُيُوتَ وَ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ كَانَ مَعْلُومًا لِأَنَّ الْمُعْتَبَرَ عِنْدَهُمْ هُوَ السَّمْعُ وَ لَمْ يُوْجَدْ وَ لِهَذَا مَنْ قَتَلَ مِثْلَ هَذَا الشَّخْصِ ضَمِنَ لِأَنَّ كُفْرَهُ مَعْلُومٌ وَ عِنْدَنَا لَمْ يَضْمَنْ وَ إِنْ كَانَ قَتَلَهُ حَرَامًا قَبْلَ الدَّعْوَةِ وَ لَا يَصِحُّ إِيمَانُ الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ عِنْدَهُمْ وَ عِنْدَنَا يَصِحُّ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مُكَلَّفًا بِهِ لِأَنَّ الْوُجُوبَ بِالْخِطَابِ وَ هُوَ سَاقِطٌ عَنْهُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ رُوِيَ الْقَلَمُ عَنْ كُذِّبَ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيْقَ وَ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ ترجمہ: ﴿اور اشاعرہ کے ہاں اگر وہ شخص اعتقاد سے غافل رہا، یہاں تک کہ مر گیا یا شرک کا نہ اعتقاد رکھتے ہوئے مر گیا اور اس کے پاس دعوت نہ پہنچی ہو تو وہ معذور ہوگا﴾ اس لئے کہ اشاعرہ کے ہاں صرف دلیل نقلی معتبر ہے اور یہ نہیں پائی گئی ہے اسی وجہ سے جو ایسے شخص کو قتل کرے تو وہ (اس کی دیت کا) ضامن ہوگا کیونکہ اس کا کفر معاف ہے اور ہمارے نزدیک ایسے شخص کا قاتل ضامن نہیں ہوگا اگرچہ دعوت اسلام پہنچنے سے پہلے اس کو قتل کرنا حرام ہے ﴿اور اشاعرہ کے نزدیک عقلمند بچے کا ایمان لانا درست نہیں ہے اور ہمارے نزدیک اس کا ایمان صحیح ہے اگرچہ وہ ایمان لانے کا مکلف نہیں ہے﴾ اس لئے کہ وجوب خطاب سے ثابت ہوتا ہے اور خطاب بچے سے ساقط ہے آپ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تین شخصوں سے قلم اٹھالیا گیا بچہ سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے اور مجنون سے یہاں تک کہ اس کی عقل درست ہو جائے اور سونے والے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے۔

ترجمہ: ﴿و عندنا الاشعرية﴾ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص نے غور و فکر کی مہلت پائی لیکن اس شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچی اگر وہ کفر و ایمان کے عقیدے سے بالکل غافل رہے ہوئے یا شرک کا نہ عقیدے پر مر جائے تو وہ معذور شمار ہوگا اور ترک ایمان کی وجہ سے اسے عذاب نہیں دیا جائے گا کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک دلیل شرعی پہنچنے کا اعتبار ہے اور ایسے آدمی کے حق میں دلیل شرعی نہیں پائی گئی کیونکہ اس کے پاس دعوت اسلام نہیں پہنچی یہی وجہ ہے کہ اگر کسی مسلمان نے ایک ایسے عاقل، بالغ آدمی کو قتل کر دیا جو شرک ہے اور اس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی تو اس قاتل پر ضمان دیت واجب ہوگا اس لئے کہ مقتول اگرچہ عاقل بالغ ہے اور توحید باری پر استدلال کرنا اس کے لئے ممکن تھا مگر چونکہ اس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی اس لئے تو اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہوگا اور جب اس پر ایمان لانا جب نہیں ہے تو اس کا کفر معاف ہوگا اور جب اس کا کفر معاف ہے تو اسے قتل کرنے کی اجازت بھی نہیں ہوگی مگر جب اس کے باوجود

قاتل نے اسے قتل کر دیا تو قاتل پر ضمان واجب ہوگا اور احتاف کے نزدیک دعوت اسلام کھینچنے سے پہلے اگر چہ ایسے آدمیوں کو قتل کرنا حرام ہے لیکن قاتل پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک غور و فکر کی مدت کا زائل جانا دعوت اسلام کھینچنے کے قائم مقام ہے اور اس شخص کو غور و فکر کی مدت ملی ہے تو غور و فکر کر کے ایمان لانا اس پر واجب تھا اور جب اس پر ایمان لانا واجب تھا تو اس کا کفر معاف نہیں ہوگا پس چونکہ یہ شخص معذور نہیں ہے اور اس کا کفر معاف نہیں ہے اس لئے قاتل پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

﴿وَلَا يَصِحُّ اِيْمَانُ الصَّبِيِّ﴾ اشاعرہ چونکہ عقل کا بالکل اعتبار نہیں کرتے اس لئے ان کے نزدیک صبی عاقل کا ایمان مستحکم اور صحیح نہیں ہوگا کیونکہ وہ صرف شریعت کا اعتبار کرتے ہیں اور یہ بچہ نابالغ ہونے کی وجہ سے شرعاً ایمان لانے کا مکلف نہیں ہے لہذا نہ اس پر ایمان لانا واجب ہوگا اور نہ ہی اس کا ایمان صحیح ہوگا۔ اگر اس بچے نے نابالغ ہونے کے زمانے میں ایمان کا اقرار کیا تو نابالغ ہونے کے بعد اس پر تجدید ایمان واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک چونکہ اہلیت کے لئے عقل مستحکم ہے اس لئے صبی عاقل کا ایمان لانا مستحکم اور صحیح ہے اگرچہ وہ عند الشرع ایمان لانے کا مکلف نہیں ہے۔ یعنی ایمان لانا اس پر واجب نہیں ہے۔

﴿لَانِ الْوَجُوبَ﴾ بچہ کے مکلف نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ خطاب شرع سے ثابت ہوتے ہیں محض عقل سے ثابت نہیں ہوتے اور نابالغ بچہ اگرچہ عاقل ہے لیکن وہ احکام شرع کا مخاطب نہیں ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے ﴿رَفَعَ الْقَلَمَ عَنْ ثَلَاثٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيْقَ وَ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى اِذَا اسْتَيْقَظَ﴾ تین شخص مرفوع القلم ہیں (۱) بچہ جب تک کہ نابالغ نہ ہو جائے۔ (۲) پاگل جب تک کہ اس کی عقل درست نہ ہو۔ (۳) سونے والا جب تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بچہ خطاب شرع کا مخاطب نہیں ہے۔ لہذا اس پر احکام شرعیہ اور ایمان لانا واجب نہیں ہوگا۔ ہاں اگر وہ ایمان لے آیا تو عاقل ہونے کی وجہ سے اس کا ایمان صحیح اور مستحکم ہوگا۔

وَلَمَّا فَرَعْنَا عَنْ بَيَانِ الْعَقْلِ شَرَعْنَا فِي بَيَانِ الْاَهْلِيَّةِ الْمُتَوَقَّفَةِ عَلَيْهِ فَقَالَ وَ الْاَهْلِيَّةُ تَوْعَانِ التَّوَعُّمِ الْاَوَّلِ اَهْلِيَّةٌ وَجُوبٌ وَهِيَ بِنَاءٌ عَلَى قِيَامِ الدَّيْمَةِ اَيُّ اَهْلِيَّةٍ نَفْسِ الْوُجُوبِ لَا تَثْبُتُ اِلَّا بَعْدَ وَجُودِ دِمَّةٍ صَالِحَةٍ لِلْوُجُوبِ لَهُ وَ عَلَيْهِ وَهِيَ جِبَارَةٌ عَنِ الْعَهْدِ الَّذِي عَاهَدْنَا رَبَّنَا يَوْمَ الْبَيْتَانِ بِقَوْلِهِ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا فَلَمَّا اَقْرَرْنَا بِرُبُوبِيَّتِهِ يَوْمَ الْبَيْتَانِ فَقَدْ اَقْرَرْنَا بِجَمِيعِ شَرَايِعِهِ الصَّالِحَةِ لَنَا وَ عَلَيْنَا وَ الْاَدْمِيُّ يُوَلَّدُ لَهُ دِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْوُجُوبِ لَهُ وَ عَلَيْهِ بِنَاءٌ عَلَى ذَلِكَ الْعَهْدِ الْمَاضِي وَ مَا دَامَ لَهُ يُوَلَّدُ كَانَ جُزْءًا مِّنَ الْاُمَمِ يُعْتَقُ بِعَقْدِهَا وَ يَدْخُلُ فِي الشَّيْءِ تَبَعًا لَهَا وَ لَمْ تَكُنْ دِمَّتُهُ صَالِحَةً لِأَن يَجِبَ عَلَيْهِ الْعَقْلُ مِّنْ تَفَقُّهِ الْاَقَارِبِ وَ ثَمَنِ النَّبِيِّ الَّذِي اِشْتَرَاهُ الْوَلِيُّ لَهُ وَ اِنْ كَانَتْ صَالِحَةً لِمَا يَجِبُ لَهُ مِّنَ الْيَعْتَنِ وَالْاَرْثِ وَ الْوَصِيَّةِ وَ النَّسَبِ وَ اِذَا وُلِدَ كَانَتْ صَالِحَةً لِمَا يَجِبُ لَهُ وَ عَلَيْهِ۔

تاکویں کے بعد اور جب مصنف رحمہ اللہ عقل کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اہلیت کو بیان کرنا شروع کر دیا کہ عقل پر جس کا دار و مدار ہے چنانچہ فرمایا ﴿اور اہلیت کی دو قسمیں ہیں﴾ پہلی قسم ﴿اہلیت وجوب ہے اور یہ ذمہ کے قائم ہونے پر مبنی ہے﴾ یعنی نفس وجوب کی اہلیت ثابت نہیں ہوتی مگر ایسے ذمہ کے پائے جانے سے جو وجوب لہ و علیہ کی صلاحیت رکھتا ہو اور ذمہ نام ہے اس عہد کا جو ہم نے اپنے رب سے جفاق کے دن کیا تھا اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے (الست بربکم قالوا بلی شہدنا) پس جب ہم نے جفاق کے

دن اللہ رب العزت کی ربوبیت کا اقرار کر لیا تو گویا ہم نے ان تمام احکام کا اقرار کر لیا جو واجب لئنا وعلینا کی صلاحیت رکھتے ہوں اور انسان اس حال میں پیدا ہوتا ہے کہ اس کے لیے ایسا ذمہ ہوتا ہے جو واجب لہ وعلیہ کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس عہد ماضی کی بناء پر اور جب تک بچہ پیدا نہ ہو تو وہ ماں کا جزو ہوتا ہے جو آزاد ہو جاتا ہے ماں کے آزاد ہونے سے اور وہ ماں کے تابع ہو کر بیچ میں داخل ہوتا ہے اور اس کا ذمہ اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ اس پر کوئی حق واجب ہو یعنی عزیز و اقارب کا خرچہ اور اس بیچ کا ثمن جس کو اس کے ولی نے اس کے لئے خریدا ہے اگرچہ اس کا ذمہ ان احکام کے قابل ہوتا ہے جو اس کے نفع کے لیے ثابت ہوں یعنی آزادی اور وراثت اور وصیت اور نسب اور جب بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا ذمہ ان احکام کے قابل ہوتا ہے جو اس کے نفع و ضرر کے لیے ثابت ہوں۔

تشریح ﴿ولو لما فرغ عن بیان العقل﴾ عقل کہ جس پر اہلیت کا دار و مدار ہے اس کے بیان سے فراغت کے بعد اب مصنف علیہ السلام اہلیت کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں۔

﴿اہلیت کی لغوی تعریف﴾ انسان کا کسی شئی کی اہلیت رکھنا اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ وہ شئی اس سے صادر ہو سکے۔

﴿اہلیت کی شرعی تعریف﴾ صلاحیۃ المکلف لوجوب الحقوق المشروعة لہ وعلیہ۔ یعنی انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ حقوق مشروعة اس کے لئے دوسروں پر اور دوسروں کے لئے اس پر واجب کئے جا سکیں پھر اہلیت کی دو قسمیں ہیں اہلیت وجوب اور اہلیت ادا۔ اہلیت وجوب کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ حقوق مشروعة اس پر اور اس کے لئے واجب کئے جا سکیں اور اہلیت ادا کا مطلب یہ ہے کہ انسان فعل مامور بہ کو بجالانے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

﴿وہی بناء علی﴾ مصنف علیہ السلام فرماتے ہیں کہ اہلیت وجوب قیام ذمہ پر موقوف ہے ذمہ سے مراد انسان کی ذات ہے جو درحقیقت قبول عہد اور ثبوت ذمہ کا مکمل ہے، پس اہلیت وجوب موقوف ہے انسان کی ذات کے موجود ہونے پر اگر انسان کی ذات موجود ہوگی تو اس پر احکام شرعیہ کا نفس وجوب ہوگا ورنہ نفس نہیں ہوگا یعنی نفس وجوب اسی وقت ثابت ہوگا جب کہ ذمہ صالحہ موجود ہو یعنی ایسا ذمہ موجود ہو جو اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے لئے دوسروں پر حقوق واجب کئے جائیں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس پر دوسروں کے حقوق واجب کئے جائیں۔

﴿وہی عبارة عن العهد﴾ ذمہ کی تعریف: ذمہ سے مراد وہ عہد ہے جو باری تعالیٰ نے بنی آدم سے بیٹاق کے دن لیا تھا جس کا ذکر قرآن کریم کی اس آیت میں ہے کہ ﴿الست بوبکم قالوا بلی شہدنا﴾ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں بنی آدم نے کہا کیوں نہیں ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ ہمارے رب ہیں پس جب ہم نے عہد الست میں اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار کر لیا تو گویا کہ ہم نے اس کے تمام احکام شرعیہ کا اقرار بھی کر لیا خواہ وہ احکام نفع اور ثواب کی قبیل سے ہوں یا ضرر اور عقاب کی قبیل سے ہوں کیونکہ ربوبیت کا اقرار تمام احکام شرعیہ کا اقرار ہے۔

﴿والادمی بولنا﴾ اہلیت وجوب کا دار و مدار قیام ذمہ پر ہے یہاں سے اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب آدمی پیدا ہوتا ہے تو اس کے لئے ایک ایسا ذمہ ہوتا ہے ﴿ذمہ سے مراد اس کی ذات ہے جو درحقیقت قبول عہد اور ثبوت ذمہ کا مکمل ہے﴾ جو اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے دوسروں پر حقوق واجب کئے جائیں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے اس پر دوسروں کے حقوق واجب کئے جائیں۔ چنانچہ اگر ولی نے اس کو مولود بچہ کے لئے کوئی چیز خریدی تو اس بچہ کے لئے ملک ثابت ہو جائے گی اور اگر ولی نے اس کا نکاح کر دیا تو اس پر مہر واجب ہوگا وجوب لہ اور وجوب علیہ کا یہی مطلب

ہے پس اگر اس کو مولود بچے کے لئے کوئی ذمہ صالحہ نہ ہوتا تو نہ اس بچے کے لئے کوئی حق واجب ہوتا اور نہ ہی اس پر کوئی حق واجب ہوتا باقی رہا یہ سوال کہ یہ بات کیسے معلوم ہوتی ہے کہ ولادت کے وقت ہی سے آدمی کے لئے ذمہ صالحہ موجود ہوتا ہے۔

﴿بناءً علی ذلك العهد﴾ سے اس کا جواب دیا کہ یہ بات عہد الست پر مبنی ہے کہ عہد الست میں وہ احکام خداوندی کی تعمیل کا وعدہ کر چکا ہے کیونکہ عہد الست میں تمام اولاد آدم نے اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار کیا تھا اور ربوبیت کا اقرار تمام احکام شریعہ کا اقرار ہے۔ پس یہ آدمی کے لئے ذمہ کاملہ ولادت کے بعد ثابت ہو جاتا ہے اور جب تک آدمی پیدا نہ ہو بلکہ بطنِ مادر میں ہو تو اس وقت تک وہ ماں کے بدن کا جزو شمار ہوتا ہے چنانچہ وہ حرکت و سکون میں ماں کے تابع ہوتا ہے اور ماں کے آزاد ہونے سے وہ بھی آزاد ہو جاتا ہے اور ماں کی بیچ میں جمنا وہ بھی داخل ہوتا ہے پس ولادت سے پہلے چونکہ وہ ماں کے تابع ہوتا ہے اس لئے ولادت سے پہلے اس کے لئے ذمہ کاملہ ثابت نہیں ہوگا مگر وہ حیات میں الگ اور منفرد ہے یعنی حیات میں ماں کے تابع نہیں ہے اور ماں سے الگ ہونے کے لئے بالکل تیار ہے یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ماں مرجاتی ہے اور بچہ زندہ پیدا ہو جاتا ہے لہذا من وجہ اس کے لئے ذمہ ثابت ہوگا۔

﴿الحاصل﴾ جنین (پیش کا بچہ) کے لئے من وجہ ذمہ ثابت ہوتا ہے لیکن ذمہ کاملہ ثابت نہیں ہوتا پس چونکہ جنین کے لئے ذمہ کاملہ ثابت نہیں ہے اس لئے اس میں وجوب علیہ کی صلاحیت نہیں ہوگی یعنی اس پر وہ احکام واجب نہیں ہوں گے جن میں اس کا ضرر ہو مثلاً عزیز و اقارب کا خرچہ اس پر واجب نہیں ہوگا اور اس بیچ کا شئ بھی اس پر واجب نہیں ہوگا جس کو ولی نے اس جنین کے لئے خریدا ہو۔

﴿و ان كان صالحة﴾ اور چونکہ جنین کے لئے من وجہ ذمہ ثابت ہوتا ہے اس لئے اس میں وجوب لہ کی صلاحیت ہوتی ہے کہ اس کے لئے حقوق ثابت کئے جائیں گے جن میں اس کا نفع ہو مثلاً حق (کہ ماں کے آزاد ہونے سے یہ بھی آزاد ہو جائے گا) میراث، وصیت، اور نسب وغیرہ اور جب جنین پیدا ہو گیا اور ماں کے تابع نہ رہا تو اب ذمہ کاملہ ثابت ہو گیا جو اس بات کی صلاحیت بھی رکھے گا کہ اس کے لئے حقوق واجب کئے جائیں اور اس بات کا بھی اہل ہوگا کہ اس پر حقوق واجب کئے جائیں۔

غَيْرَ أَنَّ الْوُجُوبَ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِنَفْسِهِ وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ أَدَاؤُهُ فَلَمَّا لَمْ يُتَصَوَّرْ ذَلِكَ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ فَجَازَ أَنْ يُبْطَلَ الْوُجُوبُ لِعَدَمِ حُكْمِهِ فَمَا كَانَ مِنْ حُقُوقِ الْعِبَادَةِ مِنَ الْغُرْمِ كَقَضَائِ الْمَتَلَفَاتِ وَالْعَوَضِ كَتَمَنِ السَّبِيحِ وَتَفَقُّهِ الرُّوَجَاتِ وَالْأَقَارِبِ لِرِمَّةٍ وَيَكُونُ أَدَاءٌ وَلَيْلَهُ كَأَدَائِهِ وَكَانَ الْوُجُوبُ غَيْرَ خَالٍ عَنْ حُكْمِهِ وَمَا كَانَ عُقُوبَةً أَوْ جَزَاءً لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ يَبْغَى أَنْ يُرَادَ بِالْعُقُوبَةِ هَهُنَا الْقِيَاصُ وَبِالْجَزَاءِ جَزَاءُ الْفِعْلِ الصَّادِرِ مِنْهُ بِالضَّرْبِ وَالْإِلْهَامِ دُونَ الْخُدُودِ وَجَرَمَانِ الْبَيْرَاتِ لِيَكُونَ مُقَابِلًا لِحُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى خَارِجَةً عَنْهَا وَأَمَّا ضَرْبُهُ عِنْدَ إِسَاءَةِ الْأَدَبِ فَمِنْ بَابِ التَّأْدِيبِ لَا مِنْ أَنْوَاعِ الْجَزَاءِ وَحُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى تَجِبُ مَتَى صَحَّ الْقَوْلُ بِحُكْمِهِ كَالْعَشِيرِ وَالْخِرَاجِ قَائِلُهُمَا فِي الْأَصْلِ مِنَ التَّوْنِ وَمَتَى مَعْنَى الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ تَابِعٌ فِيهِمَا وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ مِنْهُمَا الْمَالُ وَأَدَاءُ الْوَلِيِّ فِي ذَلِكَ كَأَدَائِهِ وَمَتَى بَطَلَ الْقَوْلُ بِحُكْمِهِ لَا تَجِبُ كَالْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ وَالْعُقُوبَاتِ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْعِبَادَاتِ يَعْلُ الْأَدَاءُ وَلَا يُتَصَوَّرُ ذَلِكَ فِي الصَّبِيِّ وَالْمَقْصُودُ مِنَ الْعُقُوبَاتِ هُوَ التَّوَاهِدُ بِالْفِعْلِ وَهُوَ لَا يَصْلُحُ لِذَلِكَ۔

توضیح: مگر یہ کہ وجوب بذات خود مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود تو حکم کی ادائیگی ہی ہے پس جب حکم کی ادائیگی صی کے حق میں مقصود نہیں ہو سکتی ہے تو وجوب کا باطل ہونا جائز ہے اس کے حکم کے نہ ہونے کی وجہ سے پس جو احکام حقوق العباد میں سے ہیں یعنی تاوان جیسے ہلاک کردہ اموال کا ضمان اور عوض جیسے بیع کا ثمن اور بیویوں اور اقارب کا خرچہ یہ نابالغ بچے پر لازم ہوں گے اور ولی کا ادا کرنا خود بچے کے ادا کرنے کی طرح ہوگا اور وجوب اپنے حکم سے خالی نہیں ہوگا اور جو احکام عقوبت یا سزا ہوں وہ بچے پر واجب نہیں ہوں گے مناسب یہ ہے کہ یہاں عقوبت سے قصاص مراد لیا جائے اور جزاء سے مراد لی جائے بچہ سے صادر ہونے والے فعل کی سزا جو صورت میں ہونہ کہ حدود اور میراث سے محرومی تاکہ یہ حقوق اللہ کے مقابل ہو جائے اور ان سے حقوق اللہ خارج ہو رہے ہوں اور بہر حال نابالغ بچے کو بے ادبی کرنے پر مارنا سو یہ ادب سکھانے کے باب میں سے ہے نہ کہ سزا کی انواع میں سے حقوق اللہ واجب ہوں گے جب ان کے حکم کا قول کرنا درست ہو جیسے عشر اور خراج کے کیونکہ یہ دونوں اصل میں مالی ٹیکس میں سے ہیں عبادت اور عقوبت کا معنی ان میں تابع ہے اور ان سے مقصود مال ہے اور اس میں ولی کا ادا کرنا خود بچے کے ادا کرنے کی طرح ہے اور جب ان کے حکم کا قول کرنا باطل ہو تو حقوق اللہ واجب نہیں ہوں گے جیسے خالص عبادات اور عقوبات کے کیونکہ عبادت سے مقصود فعل ادا ہے اور بچہ کے حق میں فعل ادا کا تصور نہیں ہو سکتا اور عقوبات سے مقصود فعل پر مواخذہ کرنا ہے اور بچہ اس کے قابل نہیں ہے۔

تشریح: غیور ان الوجوب کے سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب ولادت کے بعد بچے کے لئے ذمہ کاملہ ثابت ہو گیا تو اس کا حکم وہی ہونا چاہئے جو بالغین کا ہے یعنی جزا اور سزا میں بچے کا حکم بالغین کی طرح ہونا چاہیے حالانکہ معاملہ اس طرح نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس سوال کا جواب دیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہونا تو اسی طرح چاہیے تھا لیکن بات یہ ہے کہ اگر بچہ پر احکام شرعیہ واجب کر دیے جائیں کہ وجوب بذات خود مقصود نہیں ہوتا بلکہ نفس وجوب سے مقصود اس کا حکم یعنی اختیار کے ساتھ ادا کرنا ہوتا ہے اور بچہ چونکہ عاجز ہوتا ہے اس لئے اختیار کے ساتھ ادا کرنا اس سے مقصود نہیں ہو سکتا تو وجوب کا حکم اور مقصود یعنی ادا کے معدوم ہونے کی وجہ سے بچہ کے حق میں نفس وجوب بھی باطل ہو جائے گا جیسے آزاد آدمی کی بیع ہے کہ محل بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے نفس بیع ہی معدوم ہو جاتی ہے۔ غلام یہ ہے کہ جس چیز کا ادا کرنا ممکن ہو اس کا وجوب بچہ پر ثابت ہوگا اور جس چیز کا ادا کرنا ممکن نہ ہو بچہ پر اس کا وجوب ثابت نہیں ہوگا اور جب معاملہ اس طرح ہے تو پھر بچے کا حکم بالغین کے حکم کی طرح کیسے ہوگا۔

لما كان من حقوق العباد احکام شرعیہ کی تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ کونسا حکم بچے پر لازم ہوتا ہے اور کونسا لازم نہیں ہوتا چنانچہ فرمایا کہ حقوق العباد میں جو احکام مالی مطالبات میں سے ہوں۔ مثلاً تاوان یعنی ضائع کردہ مال کا تاوان جیسے کوئی بچہ کسی کے مال پر پلٹا اور اس کو ہلاک کر دیا۔ اسی طرح عوض جیسے بیع کا ثمن اور بیوی اور محتاج عزیز واقارب کا خرچہ یہ سب احکام بچے پر لازم ہوں گے کیونکہ نابالغ بچے سے ان حقوق مالیہ کی ادائیگی ممکن ہے اس لئے کہ اس کی طرف سے ولی کا ادا کرنا خود اسی کا ادا کرنا سمجھا جائے گا کیونکہ یہاں مقصود مال ہے نفس فعل مطلوب نہیں ہے اس لئے نہایت ولی کا ادا کرنا کافی ہوگا اور اوپر یہ اصول گذر چکا ہے کہ جس چیز کا ادا کرنا ممکن ہو اس کا وجوب بچہ پر ثابت ہو جاتا ہے اس لئے مذکورہ احکام کا وجوب بچے پر ثابت ہو جائے گا۔

وما كان عقوبة او جزاء اور جو احکام بطور عقوبت یا جزائے فعل (فعل کی سزا) کے طور پر ثابت ہوں وہ نابالغ بچہ پر واجب نہیں ہوں گے، بلکہ جائز ہی نہیں ہوں گے۔

یہ بھی ان پراد بالعقوبہ کے سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ متن میں جزاء سے مراد حدود اور میراث سے محروم ہونا ہے جیسا کہ ظاہر ہے لہذا متن کی اس عبارت کا متن کی آنے والی عبارت ﴿وَحَقُوقُ اللَّهِ﴾ کے ساتھ مقابل درست نہیں ہوگا کیونکہ حدود بھی حقوق اللہ میں سے ہیں۔ شارح مکتبہ نے اس کا جواب دیا کہ یہاں متن میں عقوبہ سے مراد قصاص ہے اور جزاء سے مراد بچے سے صادر ہونے والے فعل کی وہ سزا ہے جو مار پیٹ وغیرہ کی شکل میں ہو جزاء سے مراد حدود اور میراث سے محروم ہونا نہیں ہے تاکہ یہ چیزیں (حدود اور میراث سے محرومی) جو حقوق اللہ ہیں اس عبارت سے خارج رہیں اور متن کی اس عبارت کا متن کی آنے والی عبارت کے ساتھ مقابل درست ہو جائے۔

ہاں ضریح عند اساءة الادب کے سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے فرمایا جو احکام سزائے فعل کے طور پر ثابت ہوں وہ بچے پر واجب نہیں ہوتے بلکہ جائز ہی نہیں ہوتے آپ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ بچہ اگر بے ادبی کرے تو اسے مارا جاتا ہے اور اسی طرح اگر دس سال کی عمر میں بچہ نماز نہ پڑھے تو اسے مارنے کی اجازت حدیث میں ہے۔ شارح مکتبہ نے اس کا جواب دیا کہ نابالغ بچہ کو بے ادبی یا گستاخی پر مارنا یا نماز نہ پڑھنے پر مارنا یہ جزاء فعل یعنی سزا کی قبیل سے نہیں ہے کہ ناجائز ہو بلکہ یہ تادیب کی قبیل سے ہے جو کہ جائز بلکہ مستحسن ہے۔

﴿وَحَقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى﴾ جب کے حقوق اللہ میں سے نابالغ بچہ پر وہی احکام واجب ہوں گے جن کی ادائیگی کا مطالبہ اس سے درست ہو جیسے عشر اور خراج کیونکہ یہ دونوں مالی نکس ہیں ان میں عبادت یا عقوبت کا حق جمعاً پایا جاتا ہے اور ان کو واجب کرنے سے مقصود مال ہی ہے فعل ادا مقصود نہیں ہے اس لئے ولی کا ادا کرنا خود اس بچہ کے ادا کرنے کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔

﴿وَمَنْ بَطَلَ الْقَوْلُ﴾ حقوق اللہ میں سے وہ احکام جن کی ادائیگی کا مطالبہ بچہ سے درست نہ ہو وہ بچے پر واجب نہیں ہوں گے مثلاً خالص عبادات اور خالص عقوبات چونکہ عبادت کی مشروعیت سے مقصود ان کو اختیار کے ساتھ ادا کرنا ہے جو نیت پر موقوف ہے اور نابالغ بچے کی طرف سے نیت ممکن نہیں ہے اس لئے اختیار کے ساتھ عبادات کو ادا کرنا بچے سے مقصود نہیں ہو سکتا اور جب ادائیگی ممکن نہیں ہے تو نفس وجوب بھی ثابت نہیں ہوگا۔ بخلاف عشر اور خراج کے کہ ان سے مقصود مال ہوتا ہے نہ کہ فعل ادا کہ وہ نیت پر موقوف ہو اور اسی طرح عقوبات خالصہ کا اصل مقصد یہ ہے کہ کسی ناجائز فعل کے صادر ہونے پر مرتکب سے مواخذہ کرنا اور اس کو سزا دینا، اور بچہ مواخذہ کے قابل ہی نہیں ہے اس لئے بچے پر عقوبات خالصہ واجب نہیں ہوں گی۔

وَالْتَوْعُّمُ النَّائِي أَهْلِيَّةُ آدَاءٍ وَهِيَ تَوْعَانٍ قَاصِرَةٌ تَبْتَنِي عَلَى الْقُدْرَةِ الْقَاصِرَةِ مِنَ الْعَقْلِ الْقَاصِرِ وَالْبَهْتَنِ الْقَاصِرِ فَإِنَّ الْآدَاءَ يَتَعَلَّقُ بِقُدْرَتَيْنِ قُدْرَةٍ فَهَمَّ الْخَطَابِ وَهِيَ بِالْعَقْلِ وَقُدْرَةُ الْعَمَلِ بِهِ وَهِيَ بِالْبَهْتَنِ فَإِذَا كَانَ تَحَقُّقُ الْقُدْرَةِ بِهِمَا يَكُونُ كَمَالَهَا بِكَمَالِهِمَا وَقُصُورُهَا بِقُصُورِهِمَا فَلِلْإِنْسَانِ فِي أَوَّلِ أَحْوَالِهِ عِدَّتُهُ الْقُدْرَتَيْنِ وَلَكِنْ لَهُ اسْتِعْنَادُهُمَا فَتَحْصُلَانِ لَهُ شَيْئًا نَشِينًا إِلَى أَنْ يَتَلَمَّزَ كَالضَّيِّعِ الْعَاقِلِ فَإِنَّ بَهْتَهُ قَاصِرٌ وَإِنْ كَانَ عَقْلُهُ يَحْتَمِلُ الْكَمَالَ وَالْمَعْتُوَّةُ الْبَالِغُ فَإِنَّ عَقْلَهُ قَاصِرٌ وَإِنْ كَانَ بَهْتُهُ كَامِلًا وَتَبْتَنِي عَلَيْهَا أَيْ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ صِحَّةُ الْآدَاءِ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ لَوْ أَدَّى يَكُونُ صَحِيحًا وَإِنْ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ وَكَامِلَةٌ تَبْتَنِي عَلَى الْقُدْرَةِ الْكَامِلَةِ مِنَ الْعَقْلِ الْكَامِلِ وَالْبَهْتَنِ الْكَامِلِ وَتَبْتَنِي عَلَيْهَا

وَجُوبُ الْأَدَاءِ وَتَوَلُّهُ الْعَطَابِ لِأَنَّ فِي الزَّامِ الْأَدَاءِ قَبْلَ الْكَمَالِ يَكُونُ حَرَجًا وَهُوَ مُتَتَبِعٌ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ إِذْرَاكَ كَمَالِهِ إِلَّا بَعْدَ تَجَرُّبَةٍ عَظِيمَةٍ أَقَامَ الشَّارِعُ الْبُلُوغَ الَّذِي يَحْتَثُّ عَلَيْهِ عِنْدَهُ الْعَقْلُ فِي الْأَعْلَابِ مُقَامَ اعْتِدَالِ الْعَقْلِ تَبْيِيزًا -

تشریح: اور دوسری قسم ﴿اہلیت اداء﴾ ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ① اہلیت قاصرہ جس کا دار و مدار قدرت قاصرہ یعنی عقل قاصر اور بدن قاصر پر ہے ﴿کیونکہ اداء احکام کا تعلق دو قدرتوں کے ساتھ ہوتا ہے فہم خطاب کی قدرت اور یہ عقل سے حاصل ہوتی ہے اور اس خطاب پر عمل کرنے کی قدرت اور یہ بدن سے حاصل ہوتی ہے، پس جب قدرت کا تحقق عقل و بدن کے ذریعے ہوتا ہے تو قدرت کا کامل ہونا ان کے کمال سے ہوگا اور قدرت کا ناقص ہونا ان کے ناقص ہونے سے ہوگا پس انسان اپنے ابتدائی احوال میں دونوں قدرتوں سے محروم ہوتا ہے لیکن اس کو ان کی استعداد ہوتی ہے چنانچہ بالغ ہونے تک رفتہ رفتہ یہ دونوں قدرتی اس کو حاصل ہوتی ہیں ﴿جیسے طفل پچھلے کیونکہ اس کا بدن قاصر ہے اگرچہ اس کی عقل کمال کا احتمال رکھتی ہے ﴿جیسے خیف العقل بالغ شخص﴾ کیونکہ اس کی عقل قاصر ہے اگرچہ اس کا بدن کامل ہے ﴿اور اسی پر﴾ یعنی اہلیت قاصرہ پر ﴿صحیح اداء کا دار و مدار ہے﴾ بایں معنی کہ اگر یہ اداء کرے تو ادا صحیح ہوگی اگرچہ اس پر ادا کرنا واجب نہیں ہے ﴿اہلیت کاملہ﴾ جس کا قدرت کاملہ یعنی عقل کامل اور بدن کامل پر دار و مدار ہے اور اسی اہلیت کاملہ پر وجوب اداء اور خطاب کے متوجہ ہونے کا مدار ہے کیونکہ کمال قدرت سے پہلے اداء واجب کرنے میں حرج و عکلی ہوگی اور حرج و عکلی مستغنی ہے اور چونکہ اس قدرت کے کمال کو پانا طویل تجربہ کے بعد ہی ہوتا ہے اس لیے شارع علیہ السلام نے آسانی کرتے ہوئے بلوغ کو اعتدال عقل کا قائم مقام بنایا وہ بلوغ کہ جس کے وقت عموماً عقل میں اعتدال پیدا ہو جاتا ہے۔

تشریح: ﴿اہلیت کی دوسری قسم﴾ اہلیت ادا۔ اس کی تعریف یہ ہے کہ بندہ فعل مامور بہ کو اس طرح بجالانے کی صلاحیت رکھتا ہو کہ وہ شرعاً معتبر ہو اور اہلیت ادا کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت کاملہ (۲) اہلیت قاصرہ۔ ان دونوں کی تعریفیں اس طرح سمجھ لیں کہ ادائے احکام کا تعلق دو قدرتوں کے ساتھ ہوتا ہے یعنی جب انسان میں دو قدرتیں پائی جائیں تب وہ ادائے احکام پر قادر شمار ہوگا۔ (۱) فہم خطاب کی قدرت یعنی خطاب شارع کو سمجھنے کی قدرت، یہ عقل سے حاصل ہوتی ہے۔ (۲) قدرت عمل یعنی اس خطاب پر عمل کرنے کی قدرت یہ بدن سے حاصل ہوتی ہے پس اگر یہ دونوں قدرتیں درجہ کمال کو پہنچ گئیں جس کو اصطلاح شریعت میں اعتدال کہا جاتا ہے تو انسان کے اندر ادا کی اہلیت کاملہ ہوگی اور اگر یہ دونوں قدرتیں کمال کو نہ پہنچیں یا ان میں سے کوئی ایک کمال کو نہ پہنچے تو یہ اہلیت قاصرہ ہوگی پس بلوغ سے پہلے اگر بدن کی قدرت قاصر ہو تو یہ اہلیت قاصرہ کی پہلی صورت ہوگی کیونکہ اس صورت میں نقصان عقل کی وجہ سے فہم خطاب کی قدرت بھی کامل نہیں ہوتی اور ضعف بدن کی وجہ سے قدرت عمل بھی کامل نہیں ہوتی، پس جب دونوں قدرتیں درجہ کمال کو نہ پہنچ سکیں تو اس صورت میں اہلیت قاصرہ ہوگی۔ متن کی عبارت ”تہتٰی علی القدرۃ القاصوۃ“ سے یہی صورت مراد ہے پس نابالغ بچہ ان دونوں قدرتوں سے محروم ہوتا ہے لیکن اس کے اندر دونوں قدرتوں کو حاصل ہونے کی استعداد اور صلاحیت پائی جاتی ہے چنانچہ بالغ ہونے کے عرصے تک آہستہ آہستہ یہ قدرتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ اور ماضی ماقبل ﴿یعنی سمجھ بوجھ رکھنے والا بچہ﴾ اس میں ضعف بدن کی وجہ سے عمل کی قدرت ناقص ہے اگرچہ اس بات کا احتمال ہے اس کی عقل کامل ہو اور اس کی وجہ سے فہم خطاب کی قدرت کامل ہو پس یہ اہلیت قاصرہ کی دوسری صورت ہوگی اور بلوغ کے بعد اگر کوئی شخص سفید (بیوقوف) اور خیف العقل ہو تو اس میں بھی اہلیت قاصرہ ہوگی کیونکہ اس میں قوت بدن کے کامل ہونے کی وجہ سے عمل کی قدرت اگرچہ کامل ہے لیکن نقصان

عقل کی وجہ سے ہم خطاب کی قدرت کامل نہیں ہے لہذا اس کی اہلیت قاصرہ ہوگی اور یہ اہلیت قاصرہ کی تیسری صورت ہوگی۔
 ﴿وَتَقْتَضِي عَلَيْهَا﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اہلیت قاصرہ کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ اہلیت قاصرہ پر صحیح اداء کا دارومدار ہے یعنی جس شخص میں اہلیت قاصرہ ہو جیسے صبی مائل اور مستور بالغ تو احکام شریعہ اس پر واجب تو نہیں ہوں گے لیکن اگر وہ کسی حکم شرعی کو ادا کرے تو اس کا ادا کرنا صحیح ہوگا۔ اور اہلیت کاملہ پر وجوب اداء اور احکام کا مخاطب ہونا موقوف ہے یعنی جب انسان بالغ ہو گیا (یعنی اس کا بدن کامل ہو گیا) اور اس کی عقل بھی کامل ہو گئی تو اب اس پر ادا کرنا واجب ہوگا اور وہ احکام کا مخاطب ہوگا لیکن ان دونوں (بدن اور عقل) کے کامل ہونے سے پہلے اس پر ادا کرنا واجب نہیں ہوگا کیونکہ کمال قدرت سے پہلے ادا لازم کر دی جائے تو حرج لازم آتا ہے اور حرج تو اس امت سے اٹھایا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر دین میں کوئی حرج نہیں رکھا۔ اس لیے ان دونوں کے کامل ہونے سے پہلے اداء واجب نہیں ہوگی، باقی رہی یہ بات کہ عقل اور بدن میں کمال کب پیدا ہوگا تو فرمایا کہ ان دونوں قدرتوں کے کمال کو صحیح طور پر پالینا طویل تجربے کے بعد ہی ہوتا ہے اس لئے شارع رحمۃ اللہ علیہ نے آسانی کی غرض سے بلوغ کو کمال عقل کے قائم مقام قرار دیا ہے کیونکہ عموماً اس عمر میں عقل کے اندر اعتدال اور پختگی آ جاتی ہے۔

وَالْأَحْكَامُ مُنْقَسِمَةٌ فِي هَذَا الْبَابِ إِلَى سِتَّةِ أَقْسَامٍ أَشَارَ الْمُصَنِّفُ رحمۃ اللہ علیہ إِلَيْهَا عَلَى التَّرْتِيبِ فَقَالَ فَقَالِ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّ كَانَ حَسَنًا لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ كَالْإِيمَانِ وَجَبَ الْقَوْلُ بِصِحَّتِهِ مِنَ الصَّبِيِّ بِلَا لَزُومٍ آدَاءٍ وَ هَذَا هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ وَإِنَّمَا قُلْنَا بِصِحَّتِهِ لِأَنَّهُ عَلَيْنَا رحمۃ اللہ علیہ اِتِّخَذَ بِذَلِكَ وَقَالَ هِجَرُ:

سَبَقْتُكُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ طَرًّا • عَلَمًا مَا بَلَغْتَ أَوَانَ حُلْمِ

وَ عِنْدَ الشَّالِيعِيِّ رحمۃ اللہ علیہ لَا يَصِحُّ إِيمَانُهُ قَبْلَ الْبُلُوغِ فِي حَقِّ أَحْكَامِ الدُّنْيَا فَيَرِثُ أَبَاهُ الْكَافِرَ وَلَا تَبَيَّنَ مِنْهُ امْرَأَتُهُ الْمَشْرُوكَةُ لِأَنَّهُ ضَرَرٌ وَإِنْ صَحَّ فِي حَقِّ أَحْكَامِ الْآخِرَةِ لِأَنَّهُ مَحْضُ نَفْعٍ فِي حَقِّهِ وَإِنَّمَا قُلْنَا بِلَا لَزُومٍ آدَاءٍ لِأَنَّهُ لَوْ اسْتُوصِفَ الصَّبِيُّ وَلَمْ يَصِفِ الْإِسْلَامَ بَعْدَ مَا عَقَلَ لَمْ تَبَيَّنْ امْرَأَتُهُ وَلَوْ لِمَمَّةِ الْآدَاءِ لَكَانَ امْتِنَاعُهُ كُفْرًا وَإِنْ كَانَ قَبِيحًا لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ كَالْكَفْرِ لَا يُجْعَلُ عَقْوًا وَ هَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي وَالْمُرَادُ بِالْكَفْرِ هُوَ الرَّدُّ بِغَيْرِ لَوْ ارْتَدَّ الصَّبِيُّ تُعْتَبَرُ رِدَّتُهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَ مُحَمَّدٍ رحمۃ اللہ علیہ فِي حَقِّ أَحْكَامِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ حَتَّى تَبَيَّنَ مِنْهُ امْرَأَتُهُ وَلَا يَرِثُ مِنْ أَقَارِبِهِ الْمُسْلِمِينَ وَلَكِنْ لَا يُقْتَلُ لِأَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ مِنْهُ الْمَعَارِضَةُ قَبْلَ الْبُلُوغِ وَلَوْ قَتَلَهُ أَحَدٌ يَهْدِي دَمَهُ وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ كَالْمُرْتَدِّ وَ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ وَ الشَّالِيعِيِّ رحمۃ اللہ علیہ لَا يَصِحُّ رِدَّتُهُ فِي حَقِّ أَحْكَامِ الدُّنْيَا لِأَنَّهَا ضَرَرٌ مَحْضٌ وَإِنَّمَا حَكَمْنَا بِصِحَّتِهِ إِيمَانِهِ بِكُوفِهِ تَقَعًا مَحْضًا۔

ترجمہ ﴿اور احکام منقسم ہوتے ہیں اس باب میں﴾ یعنی اہلیت قاصرہ پر صحت اداء کے موقوف ہونے کا باب نہ کہ اہلیت کاملہ پر جو کہ مغرب ذکر کی گئی ہے ﴿چہ قسموں کی طرف﴾ ترحیب کے ساتھ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اگلی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ فرمایا ہیں

﴿حق اللہ اگر حسن ہو مگر حسن کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے کہ ایمان تو بچنے کی طرف سے اس کے درست ہونے کا قول کرنا ضروری ہے اور انکی کے لازم ہوئے بغیر﴾ اور یہی پہلی قسم ہے اور ہم نے اس کے درست ہونے کا قول کیا اس لئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس پر (بلوغ سے پہلے ایمان لانے پر) فخر کیا اور فرمایا ﴿شعر﴾ اسلام قبول کرنے میں میں نے تم سب سے سبقت کی اس حال میں کہ میں لڑکا ہی تھا، مدت حد بلوغ کو نہیں پہنچا تھا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بلوغ سے پہلے احکام دنیا کے حق میں بچہ کا ایمان لانا درست نہیں ہے لہذا یہ اپنے کافر باب کا وارث ہوگا اور اس کی مشرکہ بیوی اس سے بابتہ نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ ضرر ہے اگرچہ احکام آخرت کے حق میں بچے کا ایمان لانا درست ہوگا کیونکہ یہ بچے کے حق میں نفع ہی نفع ہے اور ہم نے کہا بلاترہوم اداء (کہ بچے پر اداء ایمان لازم نہیں) اس لئے کہ اگر بچے سے کلمہ اسلام دریافت کیا جائے اور وہ بچہ عقلمند ہونے کے بعد کلمہ اسلام نہ بتا سکا تب بھی اس کی بیوی بابتہ نہیں ہوگی اور اگر بچے پر اداء ایمان لازم ہوتا تو بچہ کا (اداء ایمان سے) باز رہنا کفر شمار ہوتا ﴿اور اگر وہ حق اللہ فیج ہو جو غیر قبیح کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے کفر تو یہ معاف نہیں ہوگا﴾ اور یہی دوسری قسم ہے اور کفر سے مراد مرتد ہونا ہے یعنی اگر بچہ مرتد ہو گیا تو اس کا مرتد ہونا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک احکام دنیا اور احکام آخرت دونوں کے حق میں معتبر ہوگا یہاں تک کہ اس کی بیوی اس سے بابتہ ہو جائے گی اور وہ اپنے مسلمان رشتہ داروں کا وارث نہیں بنے گا۔ لیکن مرتد بچے کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ بلوغ سے پہلے بچے کی طرف سے لڑائی نہیں پائی گئی اور اگر کسی نے مرتد بچے کو قتل کر دیا تو بچے کا خون (غیر رائیگاں) ہوگا اور قاتل پر کچھ واجب نہیں ہوگا جیسے (بالغ) مرتد (کے قاتل) پر اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بچے کا مرتد ہونا احکام دنیا کے حق میں درست نہیں ہوگا کیونکہ مرتد اضرار محض ہے اور ہم نے بچے کے ایمان کے درست ہونے کا حکم لگایا کیونکہ یہ نفع ہی نفع ہے۔

تشریح: ﴿و الاحکام منقسمة﴾ مذکورہ اصول (کہ صحیح اداء اہلیت قاصرہ پر موقوف ہے اہلیت کاملہ پر موقوف نہیں ہے) پر مقرر ہونے والے احکام چھ قسم پر ہیں۔ تین اقسام حق اللہ سے متعلق ہیں (۱) حسن محض جس میں حسن ہی حسن ہو (۲) قبیح محض جس میں قبیح ہی قبیح ہو (۳) دائر بین الحسن والیقبح۔ اور تین اقسام حقوق العباد سے متعلق ہیں (۱) نفع محض جس میں نفع ہی نفع ہو (۲) ضرر محض جس میں ضرر ضرر ہی ہو (۳) دائر بین النفع والضرر۔ آگے مصنف رحمہ اللہ نے ان اقسام کو ترتیب سے بیان کیا ہے۔

﴿فحق اللہ تعالیٰ ان کان حسنا﴾ پہلی قسم: وہ فعل جس کا تعلق حق اللہ سے ہو اور وہ محض حسن ہو کسی حال میں اس کے قبیح ہونے اور اس کا حسن ختم ہونے کا احتمال نہ ہو مثلاً فعل ایمان۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ صبی عاقل کی طرف سے اس کی ادائیگی کے صحیح ہونے کا حکم لگانا ضروری ہے البتہ ادا کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔ یعنی صبی عاقل کا ایمان لانا صحیح ہے احکام دنیا کے حق میں بھی اور احکام آخرت کے حق میں بھی اگرچہ اس پر ایمان لانا واجب اور لازم نہیں ہے مگر چونکہ صبی عاقل میں اہلیت قاصرہ ہے اور اہلیت قاصرہ کے ساتھ ادائیگی درست ہوتی ہے اس لئے اس کا ایمان لانا درست ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احکام دنیا کے حق میں صبی عاقل کا ایمان لانا درست نہیں ہوگا چنانچہ اگر اس کا کافر باپ مر گیا تو وہ اس کا وارث ہوگا اور اس کی مشرکہ بیوی اس سے بابتہ نہیں ہوگی کیونکہ اس کا ایمان معتبر نہیں ہوا اس لیے وہ کافر ہے تو اپنے کافر باپ کا وارث ہوگا اور اس کی مشرکہ بیوی اس سے بابتہ نہیں ہوگی، اگر احکام دنیا کے حق میں اس کا ایمان معتبر ہوتا تو وہ اپنے کافر باپ کا وارث نہ ہوتا اور اس کی مشرکہ بیوی اس سے بابتہ ہو جاتی، البتہ احکام آخرت کے حق میں صبی عاقل کا ایمان لانا درست صحیح ہوگا کیونکہ اس میں بچے کا نفع ہی نفع ہے چنانچہ اس کے ایمان پر اس کو ثواب ملے گا۔

احکام دنیا کے حق میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا ایمان اس لیے معتبر نہیں ہوگا کہ اس کے ایمان کو معتبر قرار دینے میں ضرر ہے کہ وہ اپنے کافر باپ کی وراثت سے محروم ہو جائے گا اور اس کی مشرکہ بیوی اس سے جدا ہو جائے گی۔ باقی رہی یہ بات کہ ہمارے نزدیک

مسی مائل کا ایمان لانا احکام دنیا کے حق میں درست ہے اس پر ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نابالغ ہونے کی حالت میں ایمان لائے اور حضور اکرم ﷺ نے ان کا ایمان قبول فرمایا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے نابالغ ہونے کی حالت میں ایمان لانے پر فخر کرتے ہوئے فرمایا:

سبقتکم الی الاسلام طرا
غلاما ما بلغت اوان حلم
کہ اسلام قبول کرنے میں سب لوگوں پر میں نے سبقت کی جبکہ میں بچہ ہی تھا بلوغ کو نہیں پہنچا تھا پس اگر بلوغ سے پہلے بچہ کا ایمان لانا درست نہ ہوتا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ اس پر کس طرح فخر فرماتے؟ لہذا معلوم ہوا کہ بچے کا ایمان لانا درست ہے۔
ہو انما قلنا کہ یہ جو ہم نے کہا ہے کہ ایمان لانا بچے پر واجب اور لازم نہیں ہے اس کا مفاد یہ ہے کہ اگر مسی مائل سے کلمہ اسلام دریافت کیا گیا اور وہ نہ بتا سکا تو اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا نہیں ہوگی اور وہ کافر شمار نہیں ہوگا اگر ادائے ایمان اس پر واجب اور لازم ہوتا تو اس کا کلمہ اسلام نہ بتا سکتا کفر شمار ہوتا اور اس کے درمیان اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق واجب ہوتی۔ پس معلوم ہوا کہ ادائے ایمان بچے پر واجب اور لازم نہیں ہے۔

ہو ان کان قبیحا لایحتمل غیروہ کہ دوسری قسم: وہ فعل جس کا تعلق حق اللہ سے ہو اور وہ محض قبیح ہو کسی حال میں اس کے حسن ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے کفر، اس قسم کا حکم ہے کہ بچہ اگر ایسے فعل کا ارتکاب کرے تو یہ قابل معافی نہیں ہوگا یہاں کفر سے مراد اسلام سے مرتد ہو جانا ہے یعنی بچہ اگر مرتد ہو جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا ارتداد احکام دنیا اور احکام آخرت دونوں کے حق میں معتبر ہوگا۔ احکام دنیا کے حق میں معتبر ہونے کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا ہو جائے گی اور وہ اپنے مسلمان رشتہ داروں کا وارث نہیں ہوگا۔ اور احکام آخرت کے حق میں اس کے ارتداد کے معتبر ہونے کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ وہ جہنم فی النار ہوگا۔ باقی اس کے ارتداد کے معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ احکام آخرت کے حق میں ارتداد معافی کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے کہ شرک کے اعتقاد کے ساتھ جنت میں داخل ہونا اور کافر کو بغیر توبہ کے معاف کرنا خلاف عقل بھی ہے اور خلاف نص بھی ہے۔ کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **ان الله لا یغفر ان یشکک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء** اس لئے احکام آخرت کے حق میں اس کا ارتداد معاف نہیں ہوگا۔

لیکن یاد رکھئے مسی مائل کو ارتداد کی وجہ سے قتل نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ مرتد کو قتل کرنے کا حکم نفس ارتداد کی وجہ سے نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عورت کو ارتداد کی وجہ سے قتل نہیں کیا جاتا بلکہ مرتد کو قتل کرنے کا حکم اس لئے ہے کہ وہ حکماً اہل حرب میں داخل ہوتا ہے اور بچہ بالغ ہونے سے پہلے اہل حرب میں شمار نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کو قتل نہیں کیا جائے گا البتہ اگر کوئی شخص اس مسی مائل (جو مرتد ہوا ہے) کو قتل کر دے تو اس کا خون ہر دار باطل ہوگا قاتل پر اس کی دیت اور قصاص میں سے کچھ واجب نہیں ہوگا۔ جیسا کہ بالغ مرتد کو قتل کرنے پر قصاص یا دیت کچھ بھی واجب نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مسی مائل کا ارتداد احکام دنیا کے حق میں معتبر نہیں ہے اور احکام آخرت کے حق میں معتبر ہے۔ احکام آخرت کے حق میں معتبر ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو اوپر طرفین کی دلیل میں گذر چکی ہے۔ اور احکام دنیا کے حق میں معتبر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر احکام دنیا کے حق میں اس کے ارتداد کا اعتبار کریں تو اس میں بچے کا ضرر ہی ضرر ہے کہ اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا ہو جائے گی اور وہ اپنے مسلمان رشتہ داروں کا وارث نہیں ہوگا اور یہ سب باتیں ضرر ہی ضرر ہیں لہذا ان معضلات کی وجہ سے احکام دنیا کے حق میں اس کا ارتداد معتبر نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب تو دونوں مسئلوں (مسی مائل کے اسلام لانے اور کافر ہونے) میں ایک ہے کہ مسی

ما قل کا اسلام لانا بھی احکام دنیا کے حق میں معتبر ہے اور کفر اختیار کرنا یعنی ارتداد بھی احکام دنیا کے حق میں معتبر ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب بھی دونوں مسئلوں میں ایک ہے کہ نہ اس کا اسلام لانا احکام دنیا کے حق میں معتبر ہے اور نہ اس کا کفر اختیار کرنا، البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ دونوں مسئلوں میں فرق کرتے ہیں کہ اس کے اسلام لانے کو تو احکام دنیا کے حق میں معتبر قرار دیتے ہیں لیکن اس کے کفر یعنی ارتداد کو احکام دنیا کے حق میں معتبر قرار نہیں دیتے۔

شراح رحمہ اللہ نے ”وانما حکمنا بصحة ایما له“ سے وجہ فرق بیان کی ہے کہ ہم نے (امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے) احکام دنیا کے حق میں بچہ کے ایمان کے صحیح ہونے کا حکم اس لئے لگایا ہے کہ اس میں بچہ کا نفع ہی نفع ہے۔ لیکن اس کے ارتداد کا اعتبار کرنے میں اس کا ضرر ہی ضرر ہے جیسا کہ اوپر گزرا ہے اس لیے اس کے ارتداد کا اعتبار نہیں کیا۔

وَمَا هُوَ دَائِرُ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ أَيْ بَيْنَ كَوْنِهِ حَسَنًا فِي زَمَانٍ وَقَبِيحًا فِي زَمَانٍ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ كَالصَّلَاةِ وَتَحْوِهَا يَصِحُّ مِنْهُ الْأَدَاءُ مِنْ غَيْرِ لُزُومِ عَهْدَةٍ وَضَمَانٍ فَإِنْ شَرَعَ فِيهِ لَا يَجِبُ إِتِمَامُهُ وَالتَّمْيِضُ فِيهِ وَإِنْ أَقْسَدَهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَفِي صِحَّةِ هَذَا الْأَدَاءِ بِلَا لُزُومِ نَفْعٍ مَحْضٍ لَهُ مِنْ حَيْثُ اللَّهُ يَتَعَدَّى أَدَاءَهَا فَلَا يَشُقُّ ذَلِكَ بَعْدَ الْبُلُوغِ وَمَا كَانَ مِنْ غَيْرِ حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى إِنْ كَانَ نَفْعًا مَحْضًا كَقَبُولِ الْهَبَةِ وَالصَّدَقَةِ تَصِحُّ مُبَاشَرَتُهُ أَيْ مُبَاشَرَةُ الصَّبِيِّ مِنْ غَيْرِ رِضَاءِ الْوَلِيِّ وَإِذِيهِ وَ هَذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ وَفِي الضَّرَرِ الْمَحْضِ الَّذِي لَا يَشُوبُهُ نَفْعٌ دُنْيَاوِيٌّ كَالطَّلَاقِ وَالْوَصِيَّةِ وَتَحْوِهِمَا مِنَ الْعِتَاقِ وَالتَّصَدُّقِ وَ الْهَبَةِ وَالْقَرْضِ يَتَطَلَّ أَصْلًا فَإِنْ يَنْبَغِي إِزَالَةَ مِلْكٍ مِنْ غَيْرِ نَفْعٍ يَتَعَدَّى إِلَيْهِ وَ لَكِنْ قَالَ هَمْسُ الْأَلَيْثَةِ رَحِمَهُ اللَّهُ إِنْ طَلَّقَ الصَّبِيُّ وَاعْتَرَفَ إِذَا دَعَتْ إِلَيْهِ حَاجَةً أَلَّا تَرَى أَنَّهُ إِذَا أَسَلَمْتَ امْرَأَتَهُ يُعْرَضُ عَلَيْهِ الْإِسْلَامُ فَإِنْ أَبَى فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَهُوَ طَلَاقٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ وَإِذَا ارْتَدَّتْ وَكَعَتِ الْفُرْقَةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ امْرَأَتِهِ وَهُوَ طَلَاقٌ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ وَإِذَا كَانَ مَجْبُوبًا فَخَاصَّتُهُ امْرَأَتَهُ وَ طَلَبَتْ التَّفْرِيقَ كَانَ ذَلِكَ طَلَاقًا عِنْدَ الْبَعْضِ فَعَلِمَ أَنَّ حُكْمَ الطَّلَاقِ ثَابِتٌ فِي حَقِّهِ عِنْدَ الْحَاجَةِ وَ هَذَا هُوَ الْقِسْمُ الْخَامِسُ مِنْهُ ثُمَّ الْقِسْمُ السَّادِسُ هُوَ قَوْلُهُ وَفِي الدَّائِرِ بَيْنَهُمَا أَيْ بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ كَالْبَيْعِ وَتَحْوِهِ بِمِلْكِهِ بِرَأْيِ الْوَلِيِّ فَإِنَّ الْبَيْعَ وَتَحْوَهُ مِنَ الْمَعَامَلَاتِ إِنْ كَانَ رَابِعًا كَانَ نَفْعًا وَإِنْ كَانَ خَاسِرًا كَانَ ضَرَرًا وَ آيَتُهُ هُوَ سَالِبٌ وَ جَالِبٌ فَلَا بُدَّ أَنْ يُنْضَمَ إِلَيْهِ رَأْيُ الْوَلِيِّ حَتَّى تَتَرَجَّعَ جِهَةُ النَّفْعِ فَيُلْتَجِئَ بِالْبَالِغِ فَيَتَّقِلَ تَصَرُّفَهُ بِالْعَيْنِ الْفَاجِئِ مَعَ الْإِجَابِ كَمَا يَتَّقِلُ مِنَ الْبَالِغِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ لِأَنَّ الْوَلِيَّ لَا يَكُونُ كَالْبَالِغِ عِنْدَهُمَا فَلَا يَتَّقِلُ بِالْعَيْنِ الْفَاجِئِ وَإِنْ بَاحَرَ الْبَيْعَ بِالْعَيْنِ الْفَاجِئِ مَعَ الْوَلِيِّ فَقَدْ نَعَنَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ رِوَايَتَانِ فِي رِوَايَةٍ يَتَّقِلُ وَفِي رِوَايَةٍ لَا يَتَّقِلُ وَ هَذَا كُلُّهُ عِنْدَنَا ۔

ترجمہ: ﴿اور وہ چیز جو دونوں امور کے درمیان دائر ہو﴾ یعنی ایک زمانے میں حسن ہونے اور دوسرے وقت میں فحش ہونے

کے درمیان دائرہ وار یہ تیسری قسم ہے ﴿جیسے نماز اور اس جیسی دیگر عبادات بچے سے ان کی ادائیگی درست ہوگی ذمہ داری (اتمام) اور حنان (قضاء) کے لازم ہوئے بغیر﴾ پس اگر نابالغ بچے نے ایسی عبادت شروع کر دی تو اس کو پورا کرنا اور اس کو جاری رکھنا واجب نہیں ہوگا اور اگر بچے نے اس کو فاسد کر دیا تو اس کی قضاء بچے پر واجب نہیں ہوگی اور بچہ پر لازم ہوئے بغیر اس ادائیگی کے درست ہونے میں بچے کا سراسر نفع ہے اس طرح کرنے سے وہ عبادات کو ادا کرنے کا عادی ہو جائے گا لہذا بالغ ہونے کے بعد ادائیگی عبادات دشوار ہوگی ﴿اور وہ جو حقوق اللہ میں سے نہ ہو اگر وہ سراسر نفع ہو جیسے ہبہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا اس کو بچے کا انجام دینا روا ہوگا﴾ یعنی ولی کی رضامندی اور اس کی اجازت کے بغیر بچہ کا انجام دینا درست ہوگا اور یہی چوتھی قسم ہے ﴿اور ضرر محض میں﴾ کہ جس میں دنیاوی فائدہ کا شائبہ تک نہ ہو ﴿جیسے طلاق اور وصیت﴾ اور ان جیسے امور یعنی غلام آزاد کرنا اور صدقہ دینا اور ہبہ دینا اور قرض دینا ﴿یہ بالکل باطل ہوں گے﴾ کیونکہ ان تصرفات میں ملک کو زائل کرنا ہے بغیر کسی ایسے نفع کے جو بچے کی طرف لوٹے۔ لیکن شمس الاعمرہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ بچہ کی طلاق واقع ہوگی جب کوئی ضرورت اس کی طرف داعی ہو کیا تو دیکھتا نہیں کہ جب بچے کی بیوی اسلام قبول کر لے تو بچے پر اسلام پیش کیا جاتا ہے، پس اگر وہ انکار کر دے تو ان دونوں کے درمیان جدائی کر دی جاتی ہے اور یہ جدائی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک طلاق ہے اور جب بچہ مرتد ہو جائے تو اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے اور یہ فرقت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک طلاق ہے اور جب شوہر مقطوع الذکر و انحصار ہو اور اس کی بیوی اس سے جھگڑا کرے اور جدائی کا مطالبہ کرے تو یہ جدائی بعض مشائخ کے نزدیک طلاق ہے پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ طلاق کا حکم بچے کے حق میں بوقت ضرورت ثابت ہو جاتا ہے اور یہ صحبت اداء کی پانچویں قسم ہے پھر چھٹی قسم ماتن رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ہے ﴿اور اس چیز میں جو ان دونوں کے درمیان دائرہ وار ہو﴾ یعنی نفع اور ضرر کے درمیان ﴿جیسے بیع وغیرہ ولی کی رائے سے بچہ اس کا مالک ہوگا﴾ کیونکہ بیع اور اس جیسے دیگر معاملات کو اگر فائدہ مند ہوں تو نفع ہوگا اور گھائے کے ساتھ ہوں تو یہ نقصان ہوگا، نیز بیع سالب اور جالب ہے، لہذا بچے کی رائے کے ساتھ ولی کی رائے کا ملنا ضروری ہے تاکہ نفع کی جہت رائج ہو جائے لہذا بچہ بالغ کے ساتھ لاحق ہو جائے گا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو اجنبیوں سے غبن فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ ہوگا جیسا کہ بالغ آدمی کا تصرف نافذ ہوتا ہے، بخلاف صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے کہ ان کے نزدیک بچہ بالغ کی طرح نہیں ہوگا لہذا غبن فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا اور اگر بچے نے ولی کے ساتھ غبن فاحش کے ساتھ بیع کی تو اس بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دور روایتیں مروی ہیں ایک روایت میں بیع اس کی نافذ ہوگی اور دوسری روایت میں بیع نافذ نہیں ہوگی یہ ساری تفصیل ہمارے نزدیک ہے۔

تشریح: ﴿وہو دائرہ بین الاصلین﴾ تیسری قسم وہ فعل جس کا تعلق حق اللہ سے ہو اور وہ دائرہ بین الحسن والقیح ہو یعنی ایک وقت میں حسن شمار ہو اور دوسرے وقت میں وہ قبیح شمار ہو جیسے نماز، روزہ، حج وغیرہ کہ نماز اپنے وقت میں حسن ہے اور اوقات مکروہہ اور حالت حیض میں قبیح ہے اور روزہ اپنے وقت میں حسن ہے اور اپنے وقت کے علاوہ میں قبیح ہے اس قسم کا حکم یہ ہے کہ مصلی عاقل اگر ایسے فعل کو ادا کرے تو اس کی ادائیگی صحیح ہوگی البتہ اس کے ذمہ اس فعل کا اتمام اور تدارک (قضاء) لازم نہیں ہوگا لہذا اگر نابالغ بچہ ایسی عبادت (نماز، روزہ وغیرہ) شروع کر دے تو اس کو پورا کرنا اور اس کو جاری رکھنا واجب نہیں ہوگا اور اگر وہ اس کو توڑ دے تو اس پر قضاء واجب نہیں ہوگی اور یہ جو ہم نے کہا ہے کہ بچہ پر ایسی عبادات کا اتمام اور قضاء واجب نہیں ہوگا لیکن اگر وہ ان کو ادا کرے تو ادائیگی درست ہوگی اس میں بچے کے حق میں فائدہ ہی فائدہ ہے کہ اسے عبادت کی عادت پڑ جائے گی جس کی وجہ سے بالغ ہونے کے بعد ادا

کرنے میں کوئی دقت اور بوجھ محسوس نہیں کرے گا۔ اسی وجہ سے حضور ﷺ نے فرمایا ﴿مروا صبیانکم اذا بلغوا سبعا و اصدیوهم اذا بلغوا عشرا﴾ اپنے بچوں کو نماز کا حکم کرو جب وہ سات سال کی عمر میں پہنچ جائیں اور ان کو نماز نہ پڑھنے پر مارو جب وہ دس سال کی عمر میں پہنچ جائیں۔

﴿وما کان من غیر حقوق اللہ﴾ چوتھی قسم: وہ فعل جو حقوق اللہ میں سے نہ ہو بلکہ حقوق العباد سے متعلق ہو اور اس میں بچے کا خالص نفع ہو جیسے یہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا اس قسم کا حکم یہ ہے کہ بچہ اگر ولی کی اجازت و رضامندی کے بغیر ایسا فعل کرے تب بھی صحیح ہوگا یعنی مبیعی عاقل میں چونکہ اہلیت قاصرہ موجود ہے اور اہلیت قاصرہ کے ہوتے ہوئے اداء صحیح ہوتی ہے اس لئے بچے کا ولی کی اجازت اور رضامندی کے بغیر بھی ایسے فعل کو انجام دینا جس میں خالص نفع ہو صحیح ہے۔

﴿وفی الضرر المحض﴾ پانچویں قسم: وہ فعل جس کا تعلق حقوق العباد سے ہو اور اس میں بچہ کے لیے ضرر محض ہو یعنی خالص نقصان ہو کہ اس میں دنیاوی نفع کا شائبہ تک نہ ہو جیسے بچے کا اپنی بیوی کو طلاق دینا، وصیت کرنا، غلام آزاد کرنا، صدقہ کرنا، ہبہ کرنا اور قرض دینا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ بچہ اگر ان افعال کا ارتکاب کرے تو یہ بالکل باطل شمار ہوں گے خواہ ولی نے اس کو اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔ کیونکہ ان تصرفات میں ملک زائل ہونے کا نقصان تو ہے لیکن اس کی جگہ بچہ کو کوئی نفع نہیں مل رہا اس لیے بچہ اگر اپنی بیوی کو طلاق دے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، یہ فخر الاسلام رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور ماتن رحمہ اللہ نے بھی اسی کا اتباع کیا ہے اور امام سرخسی رحمہ اللہ اپنے اصول میں لکھتے ہیں کہ بچہ اگر ضرورت و داعیہ کی وجہ سے طلاق دے تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی اور اس کے متعدد دلائل موجود ہیں۔ ﴿الا تری انہ﴾ پہلی نظیر یہ ہے کہ اگر مبیعی عاقل کافر ہو اور اس کی بیوی بھی کافر ہو پھر اس کی بیوی مسلمان ہو جائے تو مبیعی عاقل پر اسلام پیش کیا جاتا ہے اگر وہ سلام لائے تو فیہا یہ شوہر اور وہ اس کی بیوی اور اگر مبیعی عاقل اسلام لانے سے انکار کر دے تو اس کے درمیان اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دی جاتی ہے اور یہ تفریق طرفین رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق کے حکم میں ہے۔

﴿واذا ارتدت وقعت الفرقة﴾ دوسری نظیر یہ ہے کہ مبیعی عاقل اگر مسلمان ہو اور اس کی بیوی بھی مسلمان ہو پھر مبیعی عاقل مرتد ہو جائے تو اس کے درمیان اور اس کی بیوی کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے اور یہ فرقت امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں طلاق ہے۔

﴿واذا کان محبوباً﴾ تیسری نظیر یہ ہے کہ مبیعی عاقل اگر مقطوع الذکر و انحصار میں ہو جس کی وجہ سے اس کی بیوی قاضی کے پاس تفریق کا مطالبہ کر دے اور قاضی ان میں تفریق کر دے تو یہ تفریق بعض مشائخ کے نزدیک طلاق ہے ان نظائر سے معلوم ہوا کہ مبیعی عاقل کے حق میں بوقت ضرورت حکم طلاق واقع ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے ہم نے (امام سرخسی رحمہ اللہ نے) کہا کہ اگر مبیعی عاقل ضرورت کی وجہ سے اپنی بیوی کو طلاق دے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

﴿وفی الدائر بینہما ای النفع والضرر﴾ چھٹی قسم وہ فعل جس کا تعلق حقوق العباد سے ہو اور وہ دائر بین النفع والضرر ہو یعنی اس میں نفع بھی ہو ضرر بھی ہو جیسے بیع، اجارہ، نکاح وغیرہ۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ مبیعی عاقل اپنے ولی کی اجازت سے ان معاملات کا مالک ہو جائے گا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہوں کیونکہ بیع اور اس جیسے دیگر معاملات میں من و وجہ نفع ہے اور من وجہ نقصان ہے، مثلاً بیع اگر قائم رہے کے ساتھ موجب تو اس کے حق میں نفع ہے اور اگر گھائے کے ساتھ ہو تو اس کے حق میں ضرر ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بیع میں ایک چیز یعنی بیع اس کی ملک سے نکلتی ہے اور دوسری چیز یعنی ثمن اس کی ملک میں داخل ہو جاتی ہے اس لئے بیع نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہے پس چونکہ ان معاملات میں من وجہ نفع ہے اور من وجہ نقصان ہے اس لیے ضروری ہے کہ بچہ کی رائے کے ساتھ ولی کی

رائے مل جائے کیونکہ بچے کی رائے اگر چہ ناقص ہے لیکن جب ولی کی رائے اور اجازت اس کے ساتھ مل جائے گی تو اس سے اس کی نقصان رائے کی غلطی ہو جائے گی اور جہت نفع رائج ہو جائے گی پس ولی کی اجازت کے بعد یہ نابالغ بچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بالغ کی طرح ہو جائے گا چنانچہ اگر اس نے ولی کی اجازت سے کسی اجنبی کے ساتھ غبن فاحش سے بیع کا معاملہ کیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا یہ تصرف صحیح اور نافذ ہوگا جس طرح کہ بالغ آدمی کسی اجنبی کے ساتھ غبن فاحش کے ساتھ بیع کرے تو صحیح اور نافذ ہوتی ہے، بخلاف صاحبین رحمۃ اللہ علیہم کے کہ ان کے نزدیک ولی کی اجازت کے باوجود وہ بالغ کے حکم میں نہیں ہوتا لہذا ان کے نزدیک غبن فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ اور صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر نابالغ بچے نے ولی کی اجازت کے بعد خود ولی کے ساتھ غبن فاحش سے معاملہ کیا تو یہ صحیح اور نافذ ہوگا یا نہیں؟ تو اس بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں منقول ہیں ایک روایت کے مطابق یہ صحیح اور نافذ ہوگی کیونکہ ولی کی اجازت کے بعد یہ بچہ بالغ کے حکم میں ہو جاتا ہے تو پھر جس طرح اجنبی کے ساتھ غبن فاحش کے ساتھ بیع کرے تو نافذ ہو جاتی ہے، اسی طرح اگر ولی غبن فاحش کے ساتھ کرے تو نافذ ہو جائے گی اور دوسری روایت کے لحاظ سے یہ معاملہ نافذ نہیں ہوگا بلکہ مردود ہوگا کیونکہ اس صورت میں ولی مہم ہو سکتا ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ ولی نے اپنا مقصود حاصل کرنے کے لئے اس کو اجازت دی ہے شفقت نہیں کی اس لئے صحیح نافذ نہیں ہوگی۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمۃ اللہ علیہ كُلُّ مَنْفَعَةٍ يُمَكِّنُ تَحْصِيلَهَا لَهُ بِبَشَارَةٍ وَلَيْتَهُ لَا تُعْتَبَرُ عِبَارَتُهُ أَوْ عِبَارَةُ الصَّبِيِّ فِيهِ كَالِإِسْلَامِ وَالْبَيْعِ فَإِنَّهُ يَصِيرُ مُسْلِمًا بِإِسْلَامِ أَبِيهِ وَيَتَوَلَّى الْوَلِيُّ بَيْعَ مَالِهِ وَهِيَائِهِ فَتُعْتَبَرُ فِيهِ عِبَارَتُهُ وَلَيْتَهُ فَقَطْ وَمَا لَا يُمَكِّنُ تَحْصِيلَهُ بِبَشَارَةٍ وَلَيْتَهُ تُعْتَبَرُ عِبَارَتُهُ فِيهِ كَالْوَصِيَّةِ فَإِنَّهُ لَا يَتَوَلَّى الْوَلِيُّ هَهُنَا فَتُعْتَبَرُ عِبَارَتُهُ فِي الْوَصِيَّةِ بِأَعْمَالِ الْبَرِّ لِأَنَّهُ يَسْتَعْنِي عَنِ الْمَالِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَعِنْدَنَا هِيَ بَاطِلَةٌ لِأَنَّهَا ضَرَرٌ مَخْضٍ وَإِذَالَةُ لِلْمَلِكِ بِطَرِيقِ التَّبَرُّعِ سَوَاءٌ كَانَتْ بِالْبَرِّ أَوْ غَيْرِهِ وَسَوَاءٌ مَاتَ قَبْلَ الْهَلُوعِ أَوْ بَعْدَهُ وَإِخْتِيَارِ أَحَدِ الْآبَوَيْنِ وَذَلِكَ فِيمَا إِذَا وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ بَيْنَ آبَوَيْهِ وَخَلَصَتْ الْأُمُّ عَنْ حَقِّ الْحَفَاةِ إِلَى سَبْعِ سِنِينَ فَبَعْدَ ذَلِكَ يَتَخَيَّرُ الْوَلَدُ عِنْدَهُ يَخْتَارُ أَيُّهُمَا شَاءَ لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَيَّرَ عَلَمًا بَيْنَ الْآبَوَيْنِ وَهَذِهِ الْمَنْفَعَةُ مِمَّا لَا يُمَكِّنُ أَنْ تَحْصَلَ بِبَشَارَةِ الْوَلِيِّ فَتُعْتَبَرُ عِبَارَتُهُ فِيهِ وَعِنْدَنَا لَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ يُقِيمُ الْإِبْنُ عِنْدَ الْآبِ لِيَتَأَدَّبَ بِأَذَابِ الشَّرِيعَةِ وَالْإِنْتِ عِنْدَ الْأُمِّ لِيَتَعَلَّمَ أَحْكَامَ الْحَيَاضِ وَتَخَيَّرَ النَّبِيُّ صلی اللہ علیہ وسلم لَهُ تَمَّانَ لِأَجْلِ دُعَائِهِ بِالْأَنْظَرِ فَوَلَّى بِإِخْتِيَارِ الْأَنْفَعِ لَهُ۔

ترجمہ ﴿اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر وہ نفع کہ جس کی تحصیل بچے کے لئے ولی کے انجام دینے سے ممکن ہو اس میں بچے کی عبارت معتبر نہیں ہوگی﴾ یعنی اس میں بچے کی عبارت ﴿جیسے اسلام قبول کرنا اور بیع کرنا﴾ کیونکہ بچہ اپنے باپ کے مسلمان ہونے سے مسلمان ہو جاتا ہے اور ولی اس کے مال کی بیع و شراء کا والی ہوتا ہے لہذا اس میں صرف اس کے ولی کی عبارت معتبر ہوگی ﴿اور وہ نفع کہ جس کی تحصیل ولی کے انجام دینے سے ممکن نہ ہو اس میں بچے کی عبارت معتبر ہوگی جیسے وصیت کرنا﴾ کیونکہ یہاں ولی (بچے کی طرف سے) وصیت کرنے کا والی نہیں ہوتا ہے تو بچے کی عبارت معتبر ہوگی نیکی کے کاموں کی وصیت کرنے میں کیونکہ مرنے کے بعد وہ مال سے مستغنی ہو جائے گا اور ہمارے نزدیک یہ وصیت باطل ہے کیونکہ یہ محض نقصان ہے اور بطور تبرع کے ملک کو ذائل کرنا ہے خواہ

نیک کام کی وصیت ہو یا اس کے غیر کی اور خواہ بچہ بالغ ہونے سے پہلے مرے یا بالغ ہونے کے بعد اور ماں باپ میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا اور یہ اس صورت میں ہوگا کہ جبکہ بچہ کے ماں باپ کے درمیان جدائی واقع ہوگی ہو اور سات سال تک ماں بچے کی پرورش کے حق سے فارغ ہو چکی ہو، پس اس کے بعد امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بچے کو اختیار ہوگا کہ ماں باپ میں سے جسے چاہے اختیار کرے اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے بچے کو ماں باپ کے درمیان اختیار دیا ہے اور یہ نفع ایسا ہے کہ جس کا حصول ولی کے انجام دینے سے ممکن نہیں ہے پس اس میں بچے کی عمارت معتبر ہوگی اور ہمارے نزدیک حکم اس طرح نہیں ہے بلکہ بیٹا باپ کے پاس رہے گا تاکہ آداب شریعت سکھے اور بیٹی ماں کے پاس رہے گی تاکہ احکام حیض سکھے اور نبی کریم علیہ السلام کا بچے کو اختیار دینا زیادہ شفقت والی چیز کی دعا کرنے کی وجہ سے تھا پھر اس بچہ کو اپنے لیے زیادہ نافع چیز کے اختیار کرنے کی توفیق دی گئی۔

تشریح: ﴿وہذا کلمہ عندنا﴾ یہ مذکورہ ساری تفصیل احناف کے مذہب کے مطابق تھی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں بھی قائل کے احکام کی چھ قسمیں نہیں ہیں بلکہ دو قسمیں ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ولی کے انجام دینے سے بچے کے لئے جن منافع کو حاصل کرنا ممکن ہو ان میں بچے کی عمارت اور تصرف کا کوئی اعتبار نہیں ہے جیسے اسلام قبول کرنا اور تصرف بیچ کہ باپ کے اسلام لانے سے بچہ بھی مسلمان شمار ہوتا ہے اور اس کے مال کی خرید و فروخت کو ولی انجام دے سکتا ہے تو ان تصرفات میں صرف ولی کی عمارت اور اس کی ادائیگی معتبر ہوگی بچے کی عمارت معتبر نہیں ہوگی، لہذا ولی کے مسلمان ہونے سے بچہ بھی مسلمان شمار ہوگا لیکن اگر وہ خود اسلام لے آئے تو اس کا اسلام لانا معتبر نہیں ہوگا، اسی طرح اگر بچہ خود بیچ کرے تو وہ معتبر نہیں ہوگی اور ولی کے انجام دینے سے بچے کے لئے جن منافع کو حاصل کرنا ممکن نہ ہو تو ان میں بچے کی عمارت اور ادائیگی معتبر ہوگی جیسے وصیت کہ ولی بچے کی طرف سے تصرف وصیت میں نیابت نہیں کر سکتا اور اسی طرح نکاح، طلاق اور عتاق ہے، ان میں بھی ولی بچہ کی طرف سے نیابت نہیں کر سکتا، بچہ کی طرف سے اگر نیابت ولی وصیت کرے تو چونکہ یہ معتبر نہیں ہے اس لئے بچہ اگر کسی نیک کام میں اپنا مال صرف کرنے کی وصیت کرے تو اس کی عمارت سے یہ تصرف معتبر ہوگا اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر بچے نے کسی نیک کام میں اپنے مال کو صرف کرنے کی وصیت کی مثلاً یہ کہا کہ میرا اس قدر مال فلاں مدرسہ میں دیدینا۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اس کی یہ وصیت معتبر ہوگی اور احناف کے ہاں یہ وصیت باطل ہوگی۔

حلالہ یستغنی عن مالہ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مرنے کے بعد تو اس کا مال اس کے کام نہیں آئے گا البتہ اس نے نیک کام میں اپنے مال کو خرچ کرنے کی وصیت کر کے آخرت کا ثواب حاصل کر لیا اور آخرت کا ثواب سراسر نفع ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ بچہ ہر ایسے تصرف کا مالک ہے جس میں اس کا نفع ہو جیسا کہ ہدیہ قبول کرنا، اور صدقہ قبول کرنا، پس نیک کام کی وصیت کرنے میں چونکہ اس کا اخروی نفع ہی نفع ہے اس لئے بچے کو نیک کام میں صرف کرنے کی وصیت کا اختیار ہوگا اور اس کی وصیت صحیح اور نافذ ہوگی اور احناف کے نزدیک بچے کی یہ وصیت باطل ہوگی خواہ یہ وصیت نیک کام میں صرف کرنے سے متعلق ہو یا اس کے علاوہ کسی اور مصرف سے متعلق ہو چاہے وصیت کرنے کے بعد بالغ ہونے سے پہلے وہ بچہ مر جائے یا بالغ ہونے کے بعد مرے بہر صورت اس کی وصیت نافذ نہیں ہوگی۔ کیونکہ بچے کی اس وصیت میں اگرچہ بظاہر نفع ہے مگر باطن میں اس کا نقصان ہے۔ کیونکہ اس نے بغیر عوض کے صرف تبرع کے طور پر اپنی ملک کو زائل کیا ہے لہذا بچے کی طرف سے یہ وصیت درست نہیں ہوگی جیسا کہ بچے کا صدقہ کرنا اور ہدیہ کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان سب امور میں بچے کا ضرر ہے اور یہ سب امور تبرع ہیں اور بچے کی اہلیت قاصرہ ہے لہذا بچے کی اہلیت ان امور کی ادائیگی کے لائق نہیں ہے۔

﴿ہو اختیار احد الابوین﴾ جن منافع کو بچے کے لئے ولی کے انجام دینے سے حاصل کرنا ممکن نہ ہو ان میں بچے کی ادائیگی اور مہارت معتبر ہوگی اس کی دوسری مثال اختیار احد الابوین ہے والدین میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی بچے کے ماں باپ کے درمیان فرقت واقع ہو جائے اور سات سال کی عمر تک ماں بچے کی حضانت یعنی پرورش کا حق پورا کر چکی ہو تو بچہ والد کے پاس رہے گا یا والدہ کے پاس تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس بچے کو اختیار دیا جائے گا کہ ماں باپ میں سے جس کے ساتھ رہنا پسند کرے رہے، اور احناف کے نزدیک بچے کو اختیار نہیں دیا جائے گا بلکہ حکم یہ ہے کہ اگر لڑکا ہو تو وہ باپ کے پاس رہے گا تاکہ آداب شریعت سیکھ کر مؤدب اور مہذب بن سکے۔ اور اگر لڑکی ہو تو بالغ ہونے تک ماں کے پاس رہے گی تاکہ حیض وغیرہ زمانہ مسائل سکھے اس کے بعد باپ کے حوالے کر دی جائے گی۔

﴿لان النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام عتبر علاما﴾ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ اس طرح کے ایک واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے کو اختیار دیا تھا کہ ماں باپ میں سے جس کے ساتھ چاہے چلا جائے۔ اور یہ بات واضح ہے کہ ماں باپ میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کی منفعت کا ولی کے انجام دینے سے حاصل کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے اس میں خود بچے کی مہارت معتبر ہوگی یعنی اس کی ترجیح کا اعتبار ہوگا۔

﴿وتعمیر النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لہ﴾ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار دینے پر دوسروں کو قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس بچے کے والدین کے درمیان جو تفریق واقع ہوئی تھی وہ کفر و اسلام کی وجہ سے واقع ہوئی تھی کہ اس کی ماں مسلمان تھی اور باپ کافر تھا۔ اور ایسی صورت میں بچہ بھییر الابوین دینا کے تابع ہوتا ہے اس لئے اختیار دینے کی ضرورت نہیں تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اختیار دیا تو یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماہو الحق کو اختیار کرنے کی دعا بھی کر دی تھی اور اختیار دیا تھا اتماماً للحجة تاکہ اس کا والد جو کافر تھا یہ نہ کہے کہ اپنے آدمی کے حق میں فیصلہ دے دیا۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت سے اس بچے کو من جانب اللہ اس چیز کے اختیار کرنے کی توفیق دی گئی جو اس کے حق میں نافع تھی کہ اس نے والدہ کو اختیار کیا جو کہ مسلمان تھی اور دوسرے لوگوں (مثلاً قاضی اور مفتی وغیرہ) کو چونکہ یہ بات نصیب نہیں ہے اس لئے محض بچے کے اختیار پر حوالہ کرنے میں ضرر کا اندیشہ ہے۔

وَلَمَّا قَرَعْنَا عَنْ بَيَانِ الْأَهْلِيَّةِ هَرَعْنَا فِي بَيَانِ الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ فَقَالَ وَالْأُمُورُ الْمُعْتَرِضَةُ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ تَوَعَانِ سَمَائِيٌّ وَهُوَ مَا ثَبَتَ مِنْ قِبَلِ صَاحِبِ الشَّرْعِ بِإِلَّا إِخْتِيَارِ الْعَبْدِ فِيهِ وَهُوَ أَحَدُ عَشَرَ الصِّغَرُ وَالْجُنُونُ وَالْعَتَّةُ وَالنِّسْيَانُ وَالنُّوْمُ وَالْإِعْمَاءُ وَالرِّبِّيُّ وَالْمَرَضُ وَالْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْمَوْتُ وَبَعْدَهُ يَأْتِي الْمُكْتَسَبُ الَّذِي فِيهِ السَّمَائِيٌّ وَهُوَ سَبْعَةُ الْجَهْلُ وَالشُّكْرُ وَالْهَزْلُ وَالسَّفَرُ وَالسَّفَهُ وَالْعَطَاءُ وَالْإِكْرَاهُ وَإِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَالآنَ يَذْكُرُ أَنْوَاعَ السَّمَائِيِّ فَيَقُولُ وَهُوَ الصِّغَرُ إِنَّمَا ذَكَرَهُ فِي الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ مَعَ اللَّهِ ثَابِتٌ بِأَصْلِ الْخَلْقَةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِدَاخِلٍ فِي مَاهِيَةِ الْإِنْسَانِ وَلَئِنْ أَدْرَكَهُ خَلْقٌ هَاتِبًا غَيْرَ صَبِيٍّ لَكَانَ الصَّبَا عَارِضًا فِي أَوْلَادِهِ وَهُوَ فِي أَوَّلِ أَحْوَالِهِ كَالْجُنُونِ بَلْ أَدْنَى خَلَامَتِهِ أَلَّا تَرَى أَنَّهُ إِذَا أَسْلَمَتْ امْرَأَةٌ الصَّبِيَّ لَا يُعْرَضُ الْإِسْلَامُ عَلَى أَبِيهِ بَلْ يُؤَخَّرُ إِلَى أَنْ يُعْقِلَ الصَّبِيَّ بِتَشْبِيهِ

فَيُعْرَضُ عَلَيْهِ وَإِذَا اسْلَمَتْ أَمْرَاةُ الْمُجْتَنُونَ يُعْرَضُ الْإِسْلَامُ عَلَى أَبَوَيْهِ فَإِنْ اسْلَمَ أَحَدُهُمَا يُعْهَدُ
بِاسْلَامِ الْمُجْتَنُونَ كَتَبًا وَإِنْ أَبَيَا يُقَرَّرُ بَيْتُهُ وَبَيْنَ أَمْرَائِهِ وَلَا قَائِدَةَ فِي تَأْخِيرِ الْعَرْضِ لِأَنَّ الْمُجْتَنُونَ لَا
رَهَائَةَ لَهُ فَيَلْزَمُ الْإِضْرَارُ بِأَمْرَاةٍ مُسْلِمَةٍ تَكُونُ تَحْتَ كَنَائِهِ وَذَا لَا يَجُوزُ لِكُنْهَ إِذَا عَقَلَ أَيْ صَارَ عَائِلًا
فَقَدْ أَصَابَ ضَرْبًا مِنْ أَهْلِيَّةِ الْأَذَاةِ يَعْنِي الْقَاصِرَةَ لَا الْكَامِلَةَ لِقَاءِ صِغَرِهِ وَهُوَ عِنْدَ تَسَلُّطِ بِهِ مَا
يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ عَنِ الْبَالِغِ مِنْ خُلُقِي اللَّهِ تَعَالَى كَالْعِبَادَاتِ وَكَالْعُدُودِ وَكَالْكَفَارَاتِ فَإِلَاقَا تَحْتَمِلُ
السُّقُوطَ بِالْأَعْدَارِ وَتَحْتَمِلُ التَّسَعُّرَ وَالتَّيْدِيلَ فِي نَفْسِهَا وَلَا تَسْلُطُ عَنْهُ قَرْصِيَّةُ الْإِيمَانِ حَتَّى إِذَا آذَاةٌ
كَانَ قَرْصًا فَيَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْأَحْكَامُ الْمُتَرْتِّبَةُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ مِنْ وَقُوعِ الْفَرْقَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ لَوْجَتِهِ
الْمُشْرِكَةِ وَجُزْأَنِ الْوِيَرَاتِ مِنْهَا وَجُزْأَنِ الْإِرْثِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَقَارِبِهِ الْمُسْلِمِينَ وَوُضِعَ عَنْهُ الْإِزَامُ
الْأَذَاةِ أَيْ رُفِعَ عَنِ الصَّبِيِّ الْإِزَامُ آذَاةِ الْإِيمَانِ فَلَوْ لَمْ يُقَرَّرْ فِي آوَابِ الصَّبَا أَوْ لَمْ يُعَدَّ كَلِمَةُ الشَّهَادَةِ
بَعْدَ الْهَلُوعِ لَمْ يُجْعَلْ مُرْتَدًّا -

ترجمہ: اور جب مصنف **بخط** اہلیت کو بیان کر کے فارغ ہو گئے تو اب ان امور کو بیان کرنے لگ گئے جو اہلیت کو پیش آتے ہیں
چنانچہ فرمایا ﴿اور وہ امور جو اہلیت کو عارض ہوتے ہیں دو قسم پر ہیں۔ ساوی کہ اور ساوی وہ امور ہیں جو شارع کی جانب سے ثابت
ہوں بندے کو ان میں اختیار نہ ہو اور ساوی عوارض گیارہ ہیں: صغر، جنون، عہد، نسیان، نوم، اغواء، رفق، مرض، حیض، نفاس اور موت اور
اس کے بعد کسی جو کہ ساوی کی ضد ہے (اس کا بیان) آئے گا اور کسی عوارض سات ہیں جہل، سکر، ہزل، سفر، سفہ، خطا اور اکراہ اور
جب تو نے ان اقسام کو پہچان لیا تو اب مصنف **بخط** ساوی عوارض کے انواع کو بیان کرتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں ﴿اور ساوی عارض
صغر ہے کہ مصنف **بخط** نے صغر کو امور معترضہ میں ذکر کیا باوجودیکہ اصل خلقت میں ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ صغر انسان کی مابیت
میں داخل نہیں ہے اور اس لیے کہ آدم علیہ السلام جو ان پیدا ہوئے تھے نہ بچے پھر بچہ ان کی اولاد کو عارض ہو گیا ﴿اور بچہ اپنے
ابتدائی احوال میں جنون کی طرح ہے کہ بلکہ صغر جنون سے بھی گھنیا حال والا ہے کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جب بچے کی بیوی مسلمان
ہو جائے تو بچے کے والدین پر اسلام نہیں پیش کیا جائے گا بلکہ اسے (اسلام پیش کرنے کو) مؤخر کیا جائے گا یہاں تک کہ خود بچہ **عقلمند**
ہو جائے تو اس پر اسلام پیش کیا جائے گا اور جب مجنون کی بیوی مسلمان ہو جائے تو اس کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا پس اگر ان
میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو جمیع مجنون کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اگر ماں باپ دونوں نے انکار کیا تو مجنون اور
اس کی بیوی کے درمیان جدائی کر دی جائے گی اور اسلام پیش کرنے میں تاخیر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ جنون کی کوئی انتہاء نہیں
ہے تو ایسی مسلمان عورت کو ضرر پہنچانا لازم آئے گا جو کافر کے تحت ہے اور یہ جائز نہیں ہے ﴿لیکن جب **عقلمند** ہو گیا﴾ یعنی بچہ عاقل بن
گیا ﴿تو اس نے اہلیت اداء کی ایک قسم پالی ہے﴾ یعنی اہلیت قاصرہ نہ کہ اہلیت کاملہ کیونکہ صغر باقی ہے اور وہ ایک عذر ہے ﴿پس صغر کی
وجہ سے وہ احکام ساقط ہو جائیں گے جو بالغ آدمی سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں﴾ یعنی حقوق اللہ جیسے عبادات اور حدود اور
کفارات کیونکہ حقوق اللہ **عقلمندوں** کی وجہ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اور فی نفسہ منسوخ اور تبدیل ہونے کا احتمال رکھتے ہیں

﴿اور فریت ایمان بچے سے ساقط نہیں ہوگی یہاں تک کہ جب وہ ایمان کو ادا کرے تو یہ فرض ہوگا لہذا اس پر وہ احکام مرتب ہوں گے جو مومنین پر مرتب ہوتے ہیں﴾ یعنی اس کے درمیان اور اس کی مشرکہ بیوی کے درمیان جدائی کا واقع ہونا اور مشرکہ بیوی کی میراث سے محروم ہونا اور اس بچہ کے درمیان اور اس کے مسلمان رشتہ داروں کے درمیان وراثت کا جاری ہونا ﴿اور بچے سے ادا کی گئی ایمان کا لزوم اٹھالیا گیا ہے﴾ یعنی بچے سے ادا کی گئی ایمان کا وجوب اٹھالیا گیا ہے چنانچہ اگر وہ بچپن کے زمانے میں (ایمان کا) اقرار نہ کرے بلکہ بالغ ہونے کے بعد مکہ شہادت کا اعادہ نہ کرے تو اس کو مرتد قرار نہیں دیا جائے گا۔

﴿و لما فرغ﴾ الیت کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان امور کو بیان کر رہے ہیں جو الیت پر عارض (طاری) ہوتے ہیں اور الیت کو اس کی سابقہ حالت پر باقی رہنے دیتے، چنانچہ بعض امور تو ایسے ہیں جو الیت وجوب ہی کو زائل کر دیتے ہیں جیسے موت، اور بعض امور ایسے ہیں جو الیت ادا کو زائل کر دیتے ہیں جیسے نیند اور بیہوشی اور بعض امور الیت وجوب یا الیت ادا کو زائل نہیں کرتے مگر بعض احکام میں تغیر پیدا کر دیتے ہیں جیسے سفر پھر امور معترضہ یعنی عوارض کی دو قسمیں ہیں (۱) عوارض ساوی (۲) عوارض کبی۔

سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو شارع یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر اور ثابت ہوں اور بندے کے اختیار کو ان میں کوئی دخل نہ ہو اور کسب سماوی کی ضد ہے یعنی وہ عوارض جو بجانب اللہ ثابت نہ ہوں بلکہ ان میں بندے کے اختیار کو دخل ہو۔ عوارض سماوی گیارہ ہیں: (۱) منفر (۲) جنون (۳) عہ (۴) لسان (۵) نوم (۶) اغواء (۷) رق (۸) مرض (۹) حیض (۱۰) نفاس (۱۱) موت۔ اور کسی عوارض دو قسم پر ہیں (۱) وہ عوارض جو خود اس مکلف کی طرف سے حاصل ہوں (۲) وہ کسی عوارض جو خود مکلف کی طرف سے حاصل نہ ہوں بلکہ دوسرے کی طرف سے حاصل ہوں۔ وہ کسی عوارض جو خود مکلف کی طرف سے حاصل ہوں وہ چار ہیں: (۱) جمل (۲) سکر (۳) ہزل (۴) سفر (۵) سفہ (۶) خطا۔

اور وہ کسی عارض جو دوسرے کی طرف سے حاصل ہوتا ہے وہ صرف اکراہ ہے۔ الحاصل کسی عوارض کل سات ہیں جب آپ اجمالاً ان عوارض سے واقف ہو گئے تو اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ عوارض سماوی کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ عوارض سماوی میں سے ایک عارض منفر ہے۔

﴿الما ذکر فی الامور﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ ایک سوال کے دو جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ منفر (کم سنی) عوارض میں سے نہیں ہے بلکہ یہ پیدا نئی طور پر ثابت ہے تو پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو عوارض میں کیوں ذکر کیا؟

﴿والله لیس بداخل﴾ سے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے پہلا جواب دیا کہ منفر اگرچہ پیدا نئی طور پر ثابت ہے لیکن مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو عوارض میں اس لئے شمار کیا ہے کہ منفر انسان کی حقیقت اور ماہیت میں داخل نہیں ہے چنانچہ ماہیت انسان کی تعریف وصف منفر کے بغیر کی جاتی ہے کیونکہ اگر ماہیت انسان میں وصف منفر معتبر ہو تو پھر کبیر یعنی بالغ انسان نہیں ہوگا پس معلوم ہوا کہ وصف منفر ماہیت انسان میں داخل نہیں ہے اس لئے منفر کو عوارض میں ذکر کیا۔

﴿ولان ادم﴾ سے دوسرا جواب دیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ آدم اور حوا علیہما السلام اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے بچے نہیں تھے، اس لئے اولاد آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار دیا گیا اور منفر کو عوارض میں سے شمار کیا گیا۔

﴿و هو فی اول احوال﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ منفر ابتدائی حالت میں (یعنی ماقبل ہونے سے پہلے) جنون کے مشابہ ہے

اس لئے کہ جس طرح مجنون میں عقل معدوم ہوتی ہے اور وہ اچھے اور برے میں امتیاز نہیں کر سکتا اسی طرح صغیر میں بھی عقل معدوم ہوتی ہے اور وہ اچھے اور برے کے درمیان امتیاز نہیں کر سکتا۔ بلکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ صغیر کی حالت مجنون سے بھی ناقص تر ہوتی ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ مجنون کبھی کبھار اچھے اور برے میں امتیاز کر لیتا ہے لیکن صغیر تا بقاء صغیر اچھے اور برے میں امتیاز نہیں کر سکتا اور دوسری وجہ شارح رحمہ اللہ ”الا قویٰ انہ اذا“ سے بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جنون غیر محدود ہے یعنی جنون کے زائل ہونے کے لیے کوئی مدت متعین نہیں ہے جب کہ صغیر محدود ہے یعنی صغیر کے زائل ہونے کے لیے عادت اللہ کے مطابق مدت متعین ہے چونکہ جنون غیر محدود ہے اور صغیر محدود ہے اس لیے جب کسی کافر صغیر کی کافرہ بیوی مسلمان ہو جائے تو فرقت کے فیصلے کے لئے اس کے کافر والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جاتا بلکہ حکم یہ ہے کہ خود بچے کو سمجھ بوجھ حاصل ہونے تک توقف کیا جائے گا کیونکہ احتیاف کے نزدیک مصلی عاقل کا اسلام لانا صحیح اور معتبر ہے لہذا عقل آجانے کے بعد اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ مسلمان ہو جائے تو اس کے درمیان اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی بلکہ یہ شوہر اور وہ اس کی بیوی ہوگی اور اگر مسلمان ہونے سے انکار کر دے تو پھر ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی بخلاف اس کے کہ اگر کسی کافر مجنون کی کافرہ بیوی اسلام قبول کر لے تو فرقت کے فیصلے کے لیے اس کے کافر والدین کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اگر اس کے والدین میں سے کسی ایک نے بھی اسلام قبول کر لیا تو اس کے تابع کر کے مجنون کو بھی مسلمان شمار کیا جائے گا چنانچہ اس کی بیوی اس سے ہائے نہیں ہوگی۔ اور اگر دونوں نے اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا تو مجنون اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے گی کیونکہ مجنون کے سلسلے میں اسلام پیش کرنے میں تاخیر کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ جنون کی کوئی انتہاء نہیں ہے اور اس کے زوال کا کوئی وقت متعین نہیں ہے نہ جانے کب زائل ہو یا زائل ہی نہ ہو۔ جبکہ صغیر کی انتہاء ہے یعنی عادت اللہ کے مطابق صغیر کے زوال کا ایک وقت متعین ہے پس جنون کی صورت میں اگر اسلام پیش کرنے میں تاخیر کی جائے تو خواہ مخواہ اس کی مسلمان بیوی کو کافر کے ماتحت رہنے میں ضرر پہنچے گا اور کسی کو ضرر پہنچانا جائز نہیں ہے اس لئے جنون کی صورت میں اسلام پیش کرنے میں تاخیر نہیں کی جائے گی۔

﴿و لکنہ اذا عقل﴾ اور جب صغیر عاقل ہو گیا اگرچہ عدم بلوغ کی وجہ سے عقل کے درجہ کمال کو نہیں پہنچا تو اس کے اندر اہلیت ادا کی ایک قسم یعنی اہلیت قاصرہ پیدا ہو جائے گی یعنی وہ اس بات کا اہل ہو جائے گا کہ اس کے حق میں وجوب ادا ثابت ہو جائے۔ مگر چونکہ اس کو عدم بلوغ کی وجہ سے عقل کا درجہ کمال حاصل نہیں ہو سکا۔ اس لئے اہلیت قاصرہ ثابت ہونے کے باوجود صغیر ایک عذر ہوگا اور اس عذر کی وجہ سے صغیر سے وہ تمام احکام ساقط ہو جائیں گے جو اعذار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں مثلاً عہدات، نماز، روزہ وغیرہ اور حدود و کفارات اعذار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہو جاتے ہیں نیز بذات خود ان میں تسخیر اور تبدیلی کے ذریعے سقوط کا احتمال موجود ہے تو عذر صغیر کی وجہ سے صغیر سے بھی یہ چیزیں ساقط ہو جائیں گی۔ البتہ وہ امور جو عذر کی وجہ سے بالغ سے سقوط کا احتمال نہیں رکھتے عذر صغیر کی وجہ سے وہ صغیر سے بھی ساقط نہیں ہوں گے مثلاً ایمان کی فرضیت صغیر سے ساقط نہیں ہوگی چنانچہ صغیر عاقل جب بھی ایمان لائے گا تو اس کا وہ ایمان فرض شمار ہوگا اور اس پر وہ تمام احکام مرتب ہوں گے جو دیگر مومنین پر مرتب ہوتے ہیں مثلاً صغیر مومن اور اس کی شرکہ بیوی کے درمیان تفریق واقع ہو جائے گی اور وہ اپنی شرکہ بیوی اور دیگر مشرک رشتہ داروں کی میراث سے محروم ہو جائے گا۔ اور اس کے درمیان اور اس کے مسلمان رشتہ داروں کے درمیان میراث جاری ہوگی۔ البتہ صغیر سے اداۓ ایمان کا لزوم ساقط ہے یعنی صغیر پر ایمان کی ادائیگی واجب اور لازم نہیں ہے چنانچہ اگر اس نے بچپن میں اقرار باللسان نہیں کیا یا بچپن میں کلمہ

پڑھا کر بالغ ہونے کے بعد اس کا اعادہ اور تجدید نہیں کی تو اسے مرتد قرار نہیں دیا جائے گا۔

وَجُمْلَةُ الْأَمْرِ أَنْ تُوضَعَ عَنْهُ الْعَهْدَةُ أَيْ خُلِصَ الْأَمْرُ الْكُلِّيُّ فِي بَابِ الصَّغِيرِ وَخَاصِلِ احْتِكَاظِهِ أَنْ تَسْلُطَ عَنْهُ عَهْدُهُ مَا يَحْتَبِلُ الْعَقْلُ بِعَيْنِ مَا يَسُوَّى الرِّدَّةُ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَالْعُقُوبَاتِ وَتَصِلُ بِهِ إِلَى تَعَلُّهِ بِنَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ عَهْدَةٍ وَطَالِبِهِ وَلَهُ مَا لَا عَهْدَةَ فِيهِ أَيْ جَلًّا لِلصَّبِيِّ مَا لَا فَسَدَ فِيهِ مِنْ تَوَلُّي الْأَهْبَةِ وَالصَّدَاقَةِ وَتَحْوِيلِهَا فِيهِ نَفْعٌ مَحْضٌ وَقَدْ مَرَّ هَذَا فِي بَيَانِ الْأَهْلِيَّةِ لَمْ يَقُولْ قَوْلُهُ فَلَا يَحْرُمُ عَنْ الْيُورَثِ بِالْقَتْلِ عَيْنًا تَقْرِيرُهُ عَلَى قَوْلِهِ أَنْ تُوضَعَ عَنْهُ الْعَهْدَةُ يَعْنِي لَوْ قَتَلَ الصَّبِيُّ مُوَرِّثَهُ عَيْنًا أَوْ خَطَا لَا يَحْرُمُ عَنْ مِيرَاثِهِ لِأَلَّةِ عُقُوبَةٍ وَعَهْدَةٍ لَا يَسْتَحِلُّهَا الصَّبِيُّ وَأُورِدَ عَلَيْهِ أَلَّةٌ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَحْرُمَ عَنْ الْيُورَثِ بِالْكَفْرِ وَالزُّنَى فَاجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهِ بِخِلَافِ الْكُفْرِ وَالزُّنَى لِأَنَّ جُرْمَانِ الْيُورَثِ يَهْمَا لَيْسَ مِنْ بَابِ الْجَزَاءِ بَلْ لِعَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ إِذِ الْكُفْرُ وَالزُّنَى يُتَابَعَانِ أَهْلِيَّةَ الْيُورَثِ مِنَ التَّسْلِيحِ الْخَيْرِ۔

﴿توضیح﴾ غلامہ کلام یہ ہے کہ بچے سے ذمہ داری اٹھادی گئی ہے یعنی باب مفر کے بارے میں امر کلی کا نچوڑ اور اس کے احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ بچے سے ان احکام کی ذمہ داری ساقط ہوگئی ہے جو معافی کا احتمال رکھتے ہیں یعنی عبادات اور حقوقات سوائے مرتد ہونے کے اور وہ چیز بچہ کی طرف سے صحیح ہوگی اگر بچہ بذات خود کرے بغیر ذمہ داری اور مطالبہ کے ﴿اور بچے کے لئے وہ تعریف جائز ہے جس میں بار ذمہ داری نہ ہو﴾ یعنی بچے کے لئے ایسا تعریف کرنا درست ہے جس میں نقصان نہ ہو یعنی بہ قول کرنا اور صدقہ وغیرہ قبول کرنا کہ جن میں نفع ہی نفع ہے اور اس کی تفصیل اہلیت کے بیان میں گذر چکی ہے پھر معصوم بچہ کا قول ﴿چنانچہ بچہ قتل کرنے کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوگا ہمارے نزدیک﴾ تفریع ہے ماتن بچہ کے اس قول پر ﴿توضیع عنہ العہدۃ﴾ کہ بچے سے ذمہ داری ساقط کر دی گئی ہے یعنی اگر بچے نے اپنے مورث کو عمدتاً یا خطاً قتل کر دیا تو وہ اس کی میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ میراث سے محرومی ایک سزا اور بار ذمہ داری ہے بچہ اس کا مستحق نہیں ہے اور اس پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جب معاملہ اس طرح ہے تو یہ بات مناسب نہیں ہے کہ بچہ کفر اور رقیہ کی وجہ سے بھی میراث سے محروم ہو تو معصوم بچہ نے اس کا جواب اپنے اس قول سے دیا ﴿مختلف کفر اور رقیہ کے﴾ اس لئے کہ ان کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا سزا کے باب میں سے نہیں ہے بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ کفر اور رقیہ (غلامی) آزاد مسلمان آدمی کی میراث کی اہلیت کے منافی ہے۔

﴿توضیح﴾ ﴿وجملۃ الامر﴾ معصوم بچہ فرماتے ہیں کہ صغیر کے احکام کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ صغیر سے ذمہ داری کو اٹھا دیا گیا یعنی جو احکام دیگر اعذار کی وجہ سے معافی کا احتمال رکھتے ہیں صغیر سے عذر صغیر کی وجہ سے ان کی ذمہ داری ساقط کر دی گئی ہے اور وہ ارتداد کے علاوہ دیگر عبادات اور حقوقات ہیں کہ یہ معافی کا احتمال رکھتے ہیں لیکن ارتداد معافی کا احتمال نہیں رکھتا، اس لیے بچہ اگر ارتداد کا ارتکاب کرے یعنی مرتد ہو جائے تو یہ معاف نہیں ہوگا لیکن اس کے علاوہ دیگر عبادات اور حقوقات چونکہ معافی کا احتمال رکھتے ہیں اس لیے وہ بچہ کو معاف ہوں گے لیکن ذمہ داری اور مطالبہ نہ ہونے کے باوجود اگر صغیر اپنی خوشی سے ان احکام میں سے کسی پر عمل کر لے تو اس کی طرف سے وہ درست ہوگا اور جن احکام میں کوئی ذمہ داری اور ضرر نہ ہو ان کو صغیر اگر خود کر لے تو بھی درست ہوں گے اور

اگر اس کے لئے اس کا ولی کرے تو جب بھی درست ہوں گے مثلاً یہ قول کرنا اور صدقہ قبول کرنا اس میں کوئی ضرر اور نقصان نہیں ہے بلکہ نفع ہی نفع ہے لہذا یہ اور صدقہ خود قبول کرے تو بھی صحیح ہوگا اور اگر اس کے لئے اس کا ولی قبول کرے جب بھی درست ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مغیرا سبب رحمت میں سے ہے طبعاً بھی اور شرعاً بھی۔ طبعاً تو اس لئے کہ ہر طبیعت سلیمہ بچوں پر شفقت اور رحمت کی طرف مائل ہوتی ہے اور شرعاً اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿مَنْ لَحِدَ يَوْحَدَ صَغِيرًا فَلَيْسَ مِنَّا﴾ فرما کر بچوں پر شفقت اور رحمت کو ایمان کی علامت قرار دیا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی بچوں سے بے پناہ شفقت فرماتے تھے۔ پس جب مغیر سبب رحمت ہے تو مغیر کو ہر اس ذمہ داری سے معافی کا سبب قرار دیا گیا جو بالغ سے اعذار کی وجہ سے ساقط کر دی جاتی ہے۔

﴿فَلَا يَحْرُمُ عَنْ الْمِيرَاثِ بِالْقَتْلِ عِنْدَنَا﴾ مذکورہ اصول ﴿کہ مغیر ہر اس ذمہ داری سے معافی کا سبب ہے جو اعذار کی وجہ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے﴾ پر معصفت ^{بجائے} ایک مسئلہ متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بچے نے اپنے مورث کو قتل کر دیا خواہ عمدتاً قتل کر دیا ہو یا خطاء تو وہ اس کی میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ میراث سے محرومی درحقیقت ایک سزا اور پوچھ ہے بچہ جس کا مستحق نہیں ہے اس لئے وہ اپنے مورث کی میراث سے محروم نہیں ہوگا۔ نیز قتل کا موجب دیگر کئی اعذار کی وجہ سے معاف اور ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو عذر مغیر کی وجہ سے مغیر سے بھی ساقط ہو جائے گا، پس ایسے ہوگا کہ گویا مورث اپنی موت آپ مرا ہے۔

﴿بِخِلَافِ الْكَفْرِ وَالرِّقِّ﴾ سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال کی تقریر شارح ^{بجائے} نے و اور رد علیہ سے کی ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب مغیر سبب رحمت ہے اور مغیر اپنے مورث کو قتل کرنے کے باوجود اس کی میراث سے محروم نہیں ہوتا تو رقیق اور کفر کی وجہ سے بھی مغیر کو میراث سے محروم نہیں کرنا چاہئے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ اگر مغیر مائل مرتد ہو گیا تو وہ اپنے مسلمان رشتہ داروں کی میراث سے محروم ہو جائے گا اور اگر وہ (مغیر) رقیق (غلام) ہو گیا تو وہ اپنے آزاد رشتہ داروں کی میراث سے محروم ہو جائے گا مصنف ^{بجائے} نے اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ مورث کو قتل کرنے کی وجہ سے جو میراث سے محرومی ہوتی ہے یہ بطور سزا کے ہے اور بچہ سزا کا اہل نہیں ہے اس لیے وہ اپنے مورث کو قتل کرنے کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوگا، جب کہ کفر اور رقیقیت کی بناء پر میراث سے محروم ہونے کا حکم سزا کے طور پر نہیں ہے بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے کہ رقیق میراث کی اہلیت کے منافی ہے کیونکہ وراثت کا تقاضا یہ ہے کہ وارث کو جو چیز وراثت میں ملے وہ اس کا مالک ہو جائے حالانکہ رقیق کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا کیونکہ رقیق کی ملک میں جو چیز آتی ہے اس کا مالک اس کا مولیٰ ہوتا ہے پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ رقیق میراث کی اہلیت کے منافی ہے۔ اسی طرح کفر بھی میراث کی اہلیت کے منافی ہے۔ کیونکہ کفر اہلیت و ولایت کے منافی ہے۔ یعنی کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوتی چنانچہ ارشاد ہے ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (اور ہرگز نہ دے گا اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ کی راہ) اور میراث کا مدار تو ولایت پر ہے یعنی میراث کا مستحق تو وہی ہوتا ہے جس کو ولایت کا حق حاصل ہو اور کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہے لہذا کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوگا۔

وَالْجَنُونَ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ الصَّغَرُ وَهُوَ أَنَّهُ تَحُلُّ بِالْإِمَارَةِ بِعَيْتِكَ يَتَعَتَّ عَلَى أَعْمَالٍ مُقْتَضَى الْعَقْلِ مِنْ غَيْرِ ضَعْفٍ لِي أَعْضَائِهِ وَتَسْقُطُ بِهِ الْعِبَادَاتُ الْمُحْتَمِلَةُ لِلشُّقُوطِ لَا ضَمَانُ الْمُتَلَفَاتِ وَتَفَقُّهُ الْإِكْرَابِ وَالِدَيْتِ كَمَا فِي الصَّبِيِّ بِعَيْنِهِ وَكَذَا الطَّلَاقُ وَالْعِتَالُ وَتَحْوُهُمَا مِنَ النِّسَاءِ غَيْرُ مَشْرُوعٍ لِي خِلَافِهِ لِكُنْهٖ إِذَا لَمْ يَمْتَدَّ الْحَقُّ بِالتَّوْبَةِ عِنْدَ عَلَمَاتِنَا الثَّلَاثَةِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ قَضَاءُ الْعِبَادَاتِ كَمَا عَلَى

النَّاسِ إِذْ لَا حَرَجَ فِي قَضَاءِ الْقَلِيلِ وَ هَذَا فِي الْجُنُونِ الْعَارِضِيِّ بِأَنْ يَلْتَمِزَ عَائِلًا ثُمَّ جُنَّ وَ لَمَّا فِي
الْجُنُونِ الْأَصْلِيِّ بِأَنْ يَلْتَمِزَ مَجْنُونًا فَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ هُوَ بِشَرْطِ الصَّبَا حَتَّى لَوْ أَتَى قَبْلَ مُبْتَدِئِ الشَّهْرِ
فِي الصَّوْمِ أَوْ قَبْلَ تَمَامِ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ فِي الصَّلَاةِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ هُوَ بِشَرْطِ
الْعَارِضِيِّ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَ يُبَيِّنُ الْأَحْتِلَافَ عَلَى الْعَكْسِ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ حَكْمَ الْإِمْتِنَادِ وَ
عَدَمِهِ لِيُتَبَيَّنَ عَلَيْهِ وَجُوبُ الْقَضَاءِ وَ عَدَمُهُ وَ لَمَّا كَانَ ذَلِكَ أَمْرًا غَيْرَ مَضْبُوطٍ بَيْنَ ضَابِطَةٍ يُسْتَفْرَضُ
فِي كُلِّ الْعِبَادَاتِ فَقَالَ وَ حَكْمَ الْإِمْتِنَادِ فِي الصَّلَاةِ أَنْ يُرِيدَ عَلَى يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ وَ لَكِنْ بِاعْتِبَارِ الصَّلَاةِ
عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَعْنِي مَا لَمْ تَصِرِ الصَّلَاةُ سِتًّا لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْقَضَاءُ وَ بِاعْتِبَارِ السَّاعَاتِ عِنْدَهَا
حَتَّى لَوْ جُنَّ قَبْلَ الزَّوَالِ ثُمَّ أَتَى فِي الْيَوْمِ الثَّانِي بَعْدَ الزَّوَالِ لَا قَضَاءَ عَلَيْهِ عِنْدَهَا لِأَنَّهُ مِنْ حَيْثُ
السَّاعَاتِ أَكْثَرَ مِنْ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ وَ عِنْدَهُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ مَا لَمْ يَتَمَدَّ إِلَى وَكْتِ الْعَصْرِ حَتَّى يَصِيرَ
الصَّلَاةُ سِتًّا فَيَدْخُلُ فِي حَكْمِ التَّكْرَارِ وَ فِي الصَّوْمِ بِاسْتِغْرَاقِ الشَّهْرِ حَتَّى لَوْ أَتَى فِي جُزْءٍ مِنَ الشَّهْرِ
لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَ عَنْ شَمْسِ الْأَيْمَةِ الْحُلَوَانِيِّ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مُفِيقًا فِي
أَوَّلِ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ فَاصْبَحَ مَجْنُونًا ثُمَّ اسْتَوْعَبَ بَاقِيَ الشَّهْرِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَ هُوَ الصَّحِيحُ
لِأَنَّ اللَّيْلَ لَا يُصَامُ فِيهِ فَكَانَ الْإِفَاقَةُ وَ الْجُنُونُ فِيهِ سَوَاءً وَ لَوْ أَتَى فِي يَوْمٍ مِنْ رَمَضَانَ فَلَوْ كَانَ قَبْلَ
الزَّوَالِ يَلْزَمُهُ الْقَضَاءُ وَ لَوْ كَانَ بَعْدَهُ لَا يَلْزَمُهُ فِي الصَّحِيحِ وَ فِي الزُّكُوفِ بِاسْتِغْرَاقِ الْحَوْلِ لِأَنَّهَا لَا
تَدْخُلُ فِي حَكْمِ التَّكْرَارِ مَا لَمْ تَدْخُلِ السَّنَةُ الثَّانِيَّةُ وَ أَبُو يُوسُفَ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ أَقَامَ أَكْثَرَ الْحَوْلِ مُقَامَ الْكُلِّ
تَبْيِيسًا وَ دَفْعًا لِلْحَرَجِ فِي حَقِّ التَّكْلِيفِ۔

تکریب ﴿اور عوارض سادہ میں سے ایک جنون﴾ اس کا عطف ہے ماتن رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ کے قول صغر پر اور جنون وہ آفت ہے جو دماغ میں
اس طرح طول کر جاتی ہے کہ معتضائے عقل کے خلاف افعال کرنے پر آمادہ کرتی ہے اس کے اعضاء میں کمزوری ہوئے بغیر ﴿اور
جنون کی وجہ سے وہ عبادات ساقط ہو جاتی ہیں جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہیں﴾ نہ کہ ہلاک کردہ اموال کا ضامن اور رشتہ وادوں کا
خرچہ اور دیت جیسا کہ بچے کے بارے میں بعینہ یہی حکم ہے اور اسی طرح طلاق اور عتاق ان جیسے دیگر نقصان دہ تصرفات جو جنون
کے حق میں مشروع نہیں ہیں ﴿لیکن جب جنون مہمد نہ ہو تو اس کو نوم کے ساتھ ملحق کیا جائے گا﴾ ہمارے ائمہ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِم کے نزدیک
چنانچہ ایسے جنون پر عبادات کی قضاء واجب ہوگی جیسا کہ سونے والے پر واجب ہوتی ہے کیونکہ قلیل عبادات کی قضاء کرنے میں کوئی
خرج نہیں ہے اور یہ حکم جنون عارضی کے بارے میں ہے بایں طور کہ وہ محض ہونے کی حالت میں بالغ ہو پھر جنون ہو جائے
۔ بہر حال جنون اصلی میں بایں طور کہ جنون ہونے کی حالت میں بالغ ہو تو یہ جنون امام ابو یوسف رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ کے نزدیک بچنے کی طرح ہے
یہاں تک کہ اگر روزے کے سلسلے میں وہ ماہ رمضان کے گزرنے سے پہلے یا نماز کے بارے میں ایک دن رات کے پورا ہونے سے

پہلے جنون سے تندرست ہو گیا تو اس پر قضاء واجب نہیں ہوگی اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جنون اصلی جنون عارضی کی طرح ہے لہذا اس پر قضاء واجب ہوگی اور بعضوں نے کہا ہے کہ اختلاف برعکس ہے پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ارادہ کیا کہ وہ جنون کے ممد اور غیر ممد ہونے کی حد بیان کریں تاکہ قضاء کے واجب ہونے اور نہ ہونے کا اس پر دار و مدار ہو اور چونکہ یہ ایک امر غیر مضبوط تھا اس لیے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ایسا ضابطہ بیان کیا جس کے ذریعہ تمام عبادات میں حکم کی تخریج کی جاسکے چنانچہ فرمایا ﴿کہ نماز کے بارے میں ممد ہونے کی حد یہ ہے کہ جنون ایک دن رات سے بڑھ جائے﴾ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زائد ہونا نمازوں کے اعتبار سے ہے یعنی جب تک نمازیں چھ نہ ہو جائیں مجنون سے قضاء ساقط نہیں ہوگی اور شیخین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زائد ہونا اوقات کے اعتبار سے ہے یہاں تک کہ اگر کسی شخص پر زوال سے پہلے جنون طاری ہوا پھر اس کو دوسرے دن زوال کے بعد افاقہ ہوا تو شیخین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس پر قضاء واجب نہیں ہوگی کیونکہ یہ جنون اوقات کے اعتبار سے ایک دن رات سے زیادہ ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس پر قضاء واجب ہوگی جب تک کہ جنون عصر تک ممد نہ ہو جائے کہ نمازیں چھ ہو جائیں اور تکرار کی حد میں داخل ہو جائیں ﴿ہر روزے میں ممد ہونا ماہ رمضان کو گھیرنے سے ہوگا﴾ یہاں تک کہ اگر اس کو ماہ رمضان کے کسی حصے میں افاقہ ہو گیا رات میں یا دن میں تو اس پر ظاہر روایت کے مطابق قضاء واجب ہوگی اور شمس الائمہ طوانی رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بات منقول ہے اگر کوئی شخص ماہ رمضان کی پہلی رات میں تندرست ہو پھر مجنون ہونے کی حالت میں صبح کرے پھر جنون باقی پورے مہینے کو گھیر لے تو اس پر قضاء واجب نہیں ہوگی اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ روزہ رات میں نہیں رکھا جاتا تو رات میں افاقہ اور جنون برابر ہوگا اور اگر ماہ رمضان کے کسی دن میں اس کو افاقہ ہوا تو اگر یہ افاقہ زوال سے پہلے ہو تو اس پر قضاء واجب ہوگی اور اگر یہ افاقہ زوال کے بعد ہو تو صحیح قول کے مطابق اس پر قضاء واجب نہیں ہوگی ﴿اور زکوٰۃ کے بارے میں ممد ہونا پورے سال کو گھیرنے سے ہوگا﴾ کیونکہ فریضہ زکوٰۃ حد تکرار میں داخل نہیں ہوتا ہے جب تک کہ دوسرا سال داخل نہ ہو ﴿اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اکثر سال کو کل سال کے قائم مقام بنایا ہے﴾ آسانی کرتے ہوئے اور حرج و تکلیف کو دفع کرتے ہوئے۔

تفسیر: ﴿وَالْجَنُونُ﴾ عوراضی ساوی میں سے دوسرا عارض جنون ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جنون کا عطف صغر پر ہے۔ ﴿وَهُوَ آفَ﴾ سے جنون کی تعریف کر رہے ہیں جنون اس آفتِ ساوی کو کہتے جو دماغ میں اس طرح حلول کر جاتی ہے کہ انسان کو خلاف عقل حرکتوں پر آمادہ کرتی ہے حالانکہ اس کے بدن اور ظاہری اعضاء میں نہ کسی طرح کا فتور ہوتا ہے اور نہ ضعف۔

﴿وَتُسْقَطُ بِهِ الْعِبَادَاتُ﴾ پس جو امور اعذار کی وجہ سے عاقل بالغ آدمی سے ساقط ہو جانے کا احتمال رکھتے ہیں وہ جنون کی وجہ سے مجنون سے ساقط ہو جائیں گے مثلاً عبادات نماز، روزہ وغیرہ اعذار کی وجہ سے عاقل بالغ سے ساقط ہو جاتی ہیں تو جنون کی وجہ سے بھی ساقط ہو جائیں گی اور اسی طرح حدود و کفارات چونکہ اعذار اور شبہات کی وجہ سے عاقل بالغ سے ساقط ہو جاتے ہیں اسی طرح جنون کی وجہ سے مجنون سے بھی ساقط ہو جائیں گے اور اسی طرح طلاق اور عتاق اور ان جیسے تصرفات جو نقصان دہ ہیں وہ بھی مجنون کے حق میں مشروع نہیں ہوں گے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے المحتملة للسقوط کی قید لگا کر ان امور سے احتراز کیا جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتے بلکہ وہ یا تو ادا کرنے سے ساقط ہوتے ہیں یا صاحبِ حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہوتے ہیں جیسے تلف کردہ چیز کا ضمان اور رشتہ داروں کا نفقہ اور دیت یہ چیزیں اعذار کی وجہ سے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں پس ان چیزوں میں مجنون بیہوشی کے مشابہ ہوگا کہ بھی کی طرح مجنون سے بھی یہ چیزیں ساقط نہیں ہوں گی۔

ہو لکنہ اذا لم یمتد) جنون کی وجہ سے عبادات وغیرہ کا ساقط ہونا اس وقت ہے جب کہ جنون محمد ہو کیونکہ جب جنون محمد ہوگا تو ایسی صورت میں جنون پر عبادات کی ادائیگی لازم کرنا منطقی الی الحرج ہوگا، پس حرج دور کرنے کے لیے اعاء لازم نہیں کی جائے گی اور جب اعاء لازم نہیں ہوگی تو پھر عبادات کا نفس وجوب بھی نہیں ہوگا کہ اس کا مقصود فوت ہو گیا ہے، یعنی نفس وجوب کا مقصود ہے ادا کرنا اور وہ فوت ہو گیا ہے

اس کی وضاحت یہ ہے کہ جنون کی دو قسمیں ہیں (۱) جنون محمد وہ جنون جو لمبا ہو (۲) جنون غیر محمد وہ جنون جو لمبا نہ ہو۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) اصلی۔ (۲) عارضی۔

جنون اصلی: یہ ہے کہ بلوغ سے پہلے ہی جنون چلا آ رہا ہو پھر اسی حال میں وہ بالغ ہو گیا ہو اور جنون عارضی یہ ہے کہ بالغ ہونے کے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہوا جنون محمد خواہ اصلی ہو یا عارضی بالاتفاق تمام عبادات کو ساقط کر دیتا ہے اور جنون غیر محمد اگر عارضی ہو تو ہمارے ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک اس کو نوم کے ساتھ لاحق کیا جائے گا کہ جس طرح نوم کی وجہ سے عبادات ساقط نہیں ہوتیں اسی طرح جنون غیر محمد عارضی کی وجہ سے بھی عبادات ساقط نہیں ہوں گی بلکہ ایسے جنون پر نائم کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضاء واجب ہوگی کیونکہ جنون غیر محمد میں قلیل عبادات فوت ہوں گے اور قلیل عبادات کی قضاء واجب کرنے میں کسی قسم کی حرج اور تنگی واقع نہیں ہوتی اس لئے جنون غیر محمد میں عبادات کی قضاء واجب ہوگی۔ اور اگر جنون غیر محمد اصلی ہو تو اس کے بارے میں صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ہے امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک یہ جنون صغر کے حکم میں ہے کہ جس طرح صغر عبادات کو ساقط کر دیتا ہے، اسی طرح یہ جنون بھی عبادات کو ساقط کر دے گا حتیٰ کہ اگر بالغ ہونے کے بعد ماور مضان کے ختم ہونے سے پہلے ہی افاقہ ہو گیا یا ایک دن رات پورا ہونے سے پہلے جنون سے افاقہ ہو گیا تو ان کے نزدیک حالت جنون کے روزوں اور نمازوں کی قضا اس پر واجب نہیں ہوگی۔ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک جنون غیر محمد اصلی بھی جنون غیر محمد عارضی کی طرح عبادات کو ساقط نہیں کرے گا لہذا ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں بالغ ہونے کے بعد ماور مضان کے ختم ہونے سے پہلے یا ایک دن رات پورا ہونے سے پہلے افاقہ ہو گیا، جنون اصلی پر نمازوں اور روزوں کی قضا واجب ہوگی اور بعض مشائخ نے امام ابو یوسف رحمہم اللہ اور امام محمد رحمہم اللہ کا اختلاف برعکس نقل کیا ہے کہ امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک جنون غیر محمد اصلی صغر کی طرح ہے اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک جنون غیر محمد اصلی جنون غیر محمد عارضی کی طرح ہے۔

فہم اراد ان یبین العلم) پھر مصنف رحمہم اللہ جنون محمد اور غیر محمد کی ایسی حد بیان کر رہے ہیں جس پر قضا واجب ہونے اور نہ ہونے کا دار و مدار ہو سکے پھر چونکہ اس بارے میں کوئی ضبط شدہ معیار نہیں تھا جو سب جگہ یکساں پایا جائے اس لئے مصنف رحمہم اللہ نے حرج کو بنیاد بنا کر ہر عبادت کے لئے الگ الگ ضابطہ بیان فرمایا۔ چنانچہ فرمایا کہ نماز کے بارے میں جنون محمد کی حد یہ ہے کہ جنون ایک دن ایک رات سے بڑھ جائے، لیکن امام محمد رحمہم اللہ نے زائد ہونے (بڑھ جانے) کو نمازوں کے اعتبار سے لیا ہے یعنی جب تک پانچ نمازوں سے بڑھ کر چھ نمازیں اس کے ذمہ قضا نہ ہو جائیں اس وقت جنون محمد نہیں ہوگا اور اس سے قضا ساقط نہیں ہو گیا اور جب جنون کی وجہ سے چھ نمازیں یا اس سے زائد نمازیں اس کے ذمہ قضا ہو جائیں تو پھر یہ جنون محمد ہوگا اور ان نمازوں کی قضا ساقط ہو جائے گی۔ اور شعبین رحمہم اللہ نے زائد ہونے کو دن رات کے سماعت اور اوقات کے اعتبار سے لیا ہے یعنی جب جنون چوبیس گھنٹے سے زیادہ ہو جائے اگر چہ ایک لمحہ ہی زیادہ ہو۔ ثمرہ اختلاف اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ اگر کوئی شخص زوال سے پہلے جنون یعنی پاگل ہو گیا پھر

دوسرے دن زوال کے بعد اور عصر سے پہلے ہوش میں آ گیا تو یحییٰ کے نزدیک اس پر فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے کیونکہ اوقات اور ساعات کے لحاظ سے اس کا جنون ایک دن رات سے زیادہ وقت رہا ہے لہذا یہ جنون محمد ہے۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب ہوگی جب تک کہ دوسرے دن کی ظہر کا وقت نہیں اور عصر کا وقت شروع نہ ہو جائے تاکہ فوت شدہ نمازیں چھ ہو جائیں اور فریضہ صلوٰۃ حد تکرار میں داخل ہو جائے جس کے بعد حکم قضا منقطع حرج ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا یعنی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جنون محمد اس وقت ہوگا جب کہ دوسرے دن کی ظہر کا وقت ختم ہونے اور عصر کا وقت شروع ہونے کے بعد اتفاق ہو اگر اس سے پہلے اتفاق ہو گیا تو یہ جنون غیر محمد ہوگا اور اس کی وجہ سے فوت شدہ نمازوں کی قضا ساقط نہیں ہوگی۔

اور روزے کے بارے میں جنون محمد کی حد یہ ہے کہ پورا ماہ رمضان جنون کی حالت میں گزر جائے حتیٰ کہ اگر رمضان کے کسی حصے میں خواہ وہ دن ہو یا رات ہو جنون سے اتفاق ہو گیا تو یہ جنون محمد نہیں ہوگا بلکہ غیر محمد ہوگا اور ظاہر الروایت کے اعتبار سے اس پر ان فوت شدہ روزوں کی قضا واجب ہوگی لیکن شمس الاممہ حلوانی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اگر ایک شخص رمضان کی پہلی رات میں تو اچھا رہا (یعنی اس کو جنون نہیں تھا) مگر جنون کی حالت میں اس کی صبح ہوئی پھر سارا مہینہ مجنون رہا تو یہ جنون بھی محمد ہوگا اور اس پر ان فوت شدہ روزوں کی قضا واجب نہیں ہوگی۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ روزہ تو رات میں رکھا نہیں جاتا اس لئے رات کے وقت جنون اور اتفاق دونوں برابر ہیں اور اگر دن کے وقت کسی روز اتفاق ہو تو اگر وہ اتفاق قبل الزوال ہوا ہو تو یہ جنون غیر محمد ہوگا اور ان فوت شدہ روزوں کی قضا لازم ہوگی کیونکہ اس نے نیت کا وقت پایا ہے۔ اور اگر زوال کے بعد اتفاق ہوا ہو تو یہ جنون محمد ہوگا اور اس پر قول صحیح کے مطابق فوت شدہ روزوں کی قضا لازم نہیں ہوگی کیونکہ اس نے نیت کا وقت نہیں پایا ہے اور زکوٰۃ کے سلسلے میں جنون محمد کی حد امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے کیونکہ تخفیف کا سبب تکرار ہے۔ اور دوسرا سال داخل ہونے تک فریضہ زکوٰۃ میں تکرار نہیں ہوتا اس لئے پورا سال مجنون رہنا ضروری ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے دفع حرج اور آسانی کے لئے اکثر سال (آدھے سال سے زائد) کو کل سال کے قائم مقام کر دیا ہے چنانچہ اگر گیارہ ماہ کے بعد جنون زائل ہوا تو امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں یہ جنون غیر محمد ہوگا اور اس پر اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہاں چونکہ اکثر سال جنون پایا گیا اس لئے یہ جنون محمد ہوگا اور اس پر اس سال کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

وَالْعَتَّةُ بَعْدَ الْبُلُوغِ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَهُوَ أَقْبَلُ تَوْجِبُ خَلَا فِي الْعَقْلِ فَيَصِيرُ صَاحِبُهُ مُخْتَلِطًا
الْكَلَامِ يُشَبِّهُ بَعْضُ كَلَامِهِ بِكَلَامِ الْعُقَلَاءِ وَبَعْضُهُ بِكَلَامِ الْجَانِبِينَ فَهُوَ أَيْضًا كَالصَّابِ فِي وُجُودِ أَصْلِ
الْعَقْلِ وَتَمَكِّنِ الْعَقْلَ عَلَى مَا قَالَ وَهُوَ كَالصَّابِ مَعَ الْعَقْلِ فِي كُلِّ الْأَحْكَامِ حَتَّى لَا يَمْتَنِعَ صِحَّةُ الْقَوْلِ
وَالْفِعْلِ فَيَصِيرُ عِبَادَاتُهُ وَإِسْلَامُهُ وَتَوَكُّلُهُ بِبَيْعِ مَالٍ غَيْرِهِ وَإِعْتَانِي عِبْدِهِ وَبَيْعِهِ مِنْهُ قَبُولُ الْهَبَةِ
كَمَا يَصِيرُ مِنَ الصَّبِيِّ لِكُنْهُ يَمْتَنِعُ الْعَهْدَةُ فَلَا يَصِيرُ طَلَّاقُ امْرَأَتِهِ وَلَا إِعْتَانِي عِبْدِهِ أَصْلًا وَلَا بَيْعُهُ وَلَا
هِرَاعَةُ بِلَدْنِ إِذْنِ الْوَلِيِّ وَلَا يُطَالَبُ فِي الْوَكَالَةِ بِتَسْلِيمِ الْبَيْعِ وَلَا يُرَدُّ عَلَيْهِ بِالْعَيْبِ وَلَا يُؤْمَرُ
بِالْفُصُومَةِ ثُمَّ أُرِيدَ عَلَيْهِ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَيَتَبَيَّنُ أَنْ لَا يُؤَاخَذَ السَّعْتُوهُ بِفَسَادِ مَا اسْتَهْلَكَهُ مِنَ
الْأَمْوَالِ فَاجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهِ وَأَمَّا فُسَادُ مَا اسْتَهْلَكَهُ مِنَ الْأَمْوَالِ فَلَيْسَ بِعَهْدَةٍ وَكَوْنُهُ صَبِيًّا أَوْ عَاهِدًا

لَوْ مَعْتَوْهَا لَا يُنَالِي عِصَّةَ الْخَلِّ يَغْنَىٰ أَنْ فَمَنْ التَّالِ لَيْسَ بِطَرِيقِ الْعَهْدَةِ بَلْ بِطَرِيقِ جَبْرِ مَا
قُوَّتُهُ مِنَ التَّالِ الْمُعْصُومِ وَ عِصَّتُهُ لَمْ تَزَلْ مِنْ أَجْلِ كَوْنِ الْمُسْتَهْلِكِ صَبِيًّا أَوْ مَعْتَوْهَا بِمِلَابِ
خُلُقِي اللَّهِ تَعَالَى فَإِنَّ فَمَانَهَا إِنَّمَا يَجِبُ جَزَاءُ لِلْأَعْمَالِ دُونَ التَّحَالٍ وَهُوَ مَوْقُوفٌ عَلَى كَمَالِ الْخَلِّ
وَيُوضَعُ عَنْهُ الْخَطَابُ كَالصَّبِيِّ حَتَّى لَا تَجِبَ عَلَيْهِ الْعِبَادَاتُ وَلَا تَنْتَبِثَ فِي خِلْفِهِ الْخُلُوبَاتُ وَيُؤْتَى
عَلَيْهِ كَمَا يُؤْتَى عَلَى الصَّبِيِّ نَظَرًا لَهُ وَ هَفَقَّةً عَلَيْهِ وَلَا يَلِي عَلَى غَيْرِهِ بِالْإِنْكَارِ وَ التَّوْبِ وَ جِلْبِ
أَمْوَالِ الْيَتَامَى كَمَا أَنَّ الصَّبِيَّ كَذَلِكَ -

ترجمہ: ﴿اور بلوغ کے بعد عتہ﴾ اس کا عطف ماقبل پر ہے اور عتہ وہ آفت ہے جو عقل میں خلل پیدا کر دیتی ہے اور عتہ والا آدمی مخطئ الکلام ہو جاتا ہے اس کی بعض باتیں عقلمندوں کی باتوں کے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتیں پاگلوں کی باتوں کے مشابہ ہوتی ہیں پس عتہ بھی بچنے کی طرح ہے نفس عقل کے موجود ہونے اور عقل کے پائے جانے میں جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ﴿اور عتہ تمام احکام میں اس بچنے کی طرح ہے جو عقل کے ساتھ ہو یہاں تک کہ عتہ قول و فعل کے صحت سے مانع نہیں ہے﴾ چنانچہ معتوہ کی عبادات اور اس کا اسلام قبول کرنا اور غیر کے مال کو بچنے کا وکیل بننا اور غیر کا غلام آزاد کرنے کے لئے وکیل بننا سب درست ہوں گے اور معتوہ کا ہر قبول کرنا بھی درست ہے جیسا کہ بچے کا ہر قبول کرنا درست ہے ﴿لیکن عتہ ذمہ داری سے مانع ہے﴾ لہذا معتوہ کا اپنی ہی کو طلاق دینا اور اپنے غلام کو آزاد کرنا بالکل درست نہیں ہوگا اور نہ ہی ولی کی اجازت کے بغیر خرید و فروخت کرنا درست ہوگا اور وکیل ہونے کی صورت میں معتوہ سے صحیح سپرد کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور نہ عیب کی وجہ سے صحیح اس پر واپس کی جائے گی اور نہ اس کو مقدمہ لڑنے کا حکم کیا جائے گا پھر اس پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جب معاملہ اس طرح ہے تو مناسب ہے کہ معتوہ سے ان اموال کے ضمان کا مواخذہ نہ کیا جائے جو اس نے ہلاک کیے ہوں تو ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کا جواب اپنے اس قول سے دیا ﴿اور باقی رہا ان اموال کا ضمان جن کو معتوہ نے ہلاک کیا ہو سو یہ ذمہ داری کی بناء پر نہیں ہے اور ہلاک کرنے والے کا بچہ ہونا یا غلام ہونا یا معتوہ ہونا محل کی صحت کے متعلق نہیں ہے﴾ یعنی مال کا ضمان لینا ذمہ داری کے طریقے پر نہیں ہے بلکہ ضمان لینا اس مال محفوظ کی حفاظتی کے طور پر ہے جس کو معتوہ نے ضائع کیا ہے اور مال کی صحت ہلاک کرنے والے کے صبی یا معتوہ ہونے سے زائل نہیں ہوتی ہے بخلاف حقوق اللہ کے کہ ان کا ضمان انھال کی سزا کے طور پر واجب ہوتا ہے نہ کہ محل جزاء کے طور پر اور فعل کی سزا کمال عقل پر موقوف ہے ﴿اور معتوہ سے خطاب ساقط ہوگا جیسا کہ بچے سے ساقط ہے﴾ یہاں تک کہ معتوہ پر عبادات واجب نہیں ہوں گی اور نہ ہی اس کے حق میں سزائیں ثابت ہوں گی ﴿اور معتوہ پر دوسرے کو ولایت حاصل ہوگی﴾ جیسا کہ بچے پر دوسرے کو ولایت ہوتی ہے اس پر شفقت و مہربانی کے پیش نظر ﴿اور معتوہ کو اپنے غیر پر ولایت حاصل نہیں ہوگی﴾ نکاح کرنے اور ادب سکھانے اور یتیموں کے اموال کی حفاظت کی جیسا کہ بچہ اسی طرح ہے۔

تشریح: ﴿والعتہ﴾ عوارض ہادی میں سے تیسرا عارض عتہ ہے۔

﴿وہو افة توجب عتہ﴾ تعریف کر رہے ہیں کہ عتہ وہ آفت ہے جو عقل میں خلل اور فساد پیدا کر دیتی ہے جس کی وجہ سے آدمی مخطئ الکلام ہو جاتا ہے یعنی بد بھلا باتیں کرتا رہتا ہے کبھی وہ عقلمندوں جیسی باتیں کرنے لگتا ہے اور کبھی اس کی باتوں سے بد بھلائی نکلتی ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عتہ صغر یعنی بچہ کی طرح ہے کہ جس طرح صبی کے اندر صغر کے آخری زمانے میں عقل تو موجود ہوتی

ہے لیکن اس میں قصور ہوتا ہے اسی طرح معتوہ کے اندر عقل تو موجود ہوتی ہے لیکن اس میں خلل اور کمزوری ہوتی ہے چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تمام احکام میں عتہ بعد البلوغ صغیر عقل کی طرح ہے یعنی تمام احکام میں معتوہ بالغ کا وہی حکم ہے جو صبی عاقل کا حکم ہے لہذا عتہ معتوہ کے قول و فعل کی صحت سے مانع نہیں ہوگا پس جس طرح صبی عاقل کے تمام اقوال و افعال یعنی عبادات، اسلام قبول کرنا، دوسرے کا مال فروخت کرنے میں وکیل ہونا دوسرے کے غلام کو آزاد کرنے میں وکیل ہونا اور ہبہ قبول کرنا درست ہوتے ہیں اسی طرح معتوہ کے بھی یہ تمام اقوال و افعال درست ہوں گے لیکن عتہ معتوہ پر عتہ یعنی ایسی چیز کو لازم کرنے سے مانع ہوتا ہے جس میں معتوہ کا ضرر ہو چنانچہ معتوہ کا نہ تو اپنی بیوی کو طلاق دینا صحیح ہوگا اور نہ اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہوگا نہ تولی کی اجازت کے ساتھ اور نہ تولی کی اجازت کے بغیر اور تولی کی اجازت کے بغیر معتوہ کا خرید و فروخت کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔ اسی طرح معتوہ اگر وکیل بالبیع ہو تو اس سے بیع سپرد کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا اور بیع میں اگر عیب ظاہر ہو گیا تو وہ معتوہ کو واپس نہیں کی جائے گی بلکہ مکمل کو واپس کی جائے گی اور نہ ہی اس سلسلہ میں اس کو مقدمہ لڑنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ان تمام چیزوں میں معتوہ کا ضرر ہے اور اد پر گذر چکا ہے کہ عتہ معتوہ پر ان تمام امور کے لزوم سے مانع ہوتا ہے جن میں اس کا ضرر ہو۔

جواب اور د علیہ السلام شارح فرماتے ہیں کہ ماتن رحمہ اللہ آنے والی عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب معتوہ اور صبی عاقل میں ضرر کی ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت نہیں ہے یعنی جن چیزوں میں ضرر ہے وہ ان پر لازم نہیں کی جاسکتیں تو ان پر تلف کردہ مال کا ضمان بھی لازم نہیں ہونی چاہئے۔ یعنی معتوہ یا صبی عاقل اگر کسی کا مال ہلاک کر دیں تو ان پر ضمان واجب نہیں ہونا چاہئے کیونکہ ضمان واجب کرنے میں بھی ایک طرح کا ضرر ہے حالانکہ ان پر تلف کردہ مال کا ضمان لازم کیا جاتا ہے۔ ماتن رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ معتوہ اور صبی عاقل سے تلف کردہ مال کا ضمان لیا جانا ذمہ داری کی بناء پر نہیں ہے جو معتوہ اور صبی میں نہیں پائی جاتی ہے یعنی ضمان کا دار و مدار ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت کی بناء پر نہیں ہے بلکہ جس مال معصوم (محفوظ) کو تلف (ضائع) کیا ہے اس کی تلافی کے لئے یہ ضمان لیا جاتا ہے اور ہلاک کرنے والے کا معتوہ یا صبی یا غلام ہونا عصمت محل کے متناہی نہیں ہے یعنی ضائع کرنے والے کے معتوہ یا صبی یا غلام ہونے کی وجہ سے کسی مال کی عصمت ختم نہیں ہوتی اور جب مال کی عصمت ختم نہیں ہوتی تو ضائع کرنے والا جو بھی ہو تلافی کے لئے اس پر ضمان واجب ہوگا خواہ بالغ ہو یا صبی ہو، آزاد ہو یا غلام، عاقل ہو یا معتوہ، بخلاف حقوق اللہ یعنی عبادات وغیرہ کے کہ ان کو ضائع کرنے کی وجہ سے جو ضمان واجب ہوتا ہے وہ فعل کی جزاء کے طور پر واجب ہوتا ہے۔ عصمت محل کے طور پر واجب نہیں ہوتا مثلاً زنا کا حرام ہونا حقوق اللہ میں سے ہے اور زنا کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے جو حد واجب ہوتی ہے وہ فعل کی سزا کے طور پر واجب ہوتی ہے نہ محل کے معصوم (محفوظ) ہونے کی بناء پر۔ اور جزاء فعل واجب ہونے کی اہلیت کمال عقل پر موقوف ہے۔ اور معتوہ اور صبی عاقل میں چونکہ کمال عقل نہیں پائی جاتی اس لئے ان پر جزاء فعل یعنی حقوق اللہ کا ضمان نہیں ہوگا۔

﴿و یوضع عنه الخطاب﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ معتوٰۃ سے خطاب اٹھالیا گیا ہے جس طرح کہ صبی سے خطاب اٹھالیا گیا ہے یعنی جس طرح صبی احکام شرع کا مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے اسی طرح معتوٰۃ بھی احکام شرع کا مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے۔ لہذا جس طرح صبی پر ادائے عبادت واجب نہیں ہوتی ہے اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہیں ہوتی ہیں اسی طرح معتوٰۃ پر ادائے عبادت واجب نہیں ہوگی اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہیں ہوں گی۔

﴿دیوبلی علیہ﴾ مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح صبی پر اس کی عقل کے ناقص ہونے کی وجہ سے بطور شفقت کے دوسروں کو

ولایت حاصل ہوتی ہے اسی طرح محتوہ پر بھی قصور عمل کی وجہ سے بطور شفقت کے دوسروں کو ولایت حاصل ہوگی اور ولایت ثابت کرنے میں ان کی مصلحت اور ان پر شفقت اور مہربانی ملحوظ ہے البتہ محتوہ کو دوسروں پر ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ نہ کسی کا کلام کرنے کی اور نہ کسی کو ادب سکھانے کی اور نہ قیموں کے مال کی حفاظت کرنے کی جیسا کہ میں کو ان امور میں دوسروں پر ولایت حاصل نہیں ہوتی وجہ اس کی یہ ہے کہ محتوہ خود اپنے لئے تصرف کرنے سے عاجز ہے تو دوسروں کے لئے کیسے تصرف کرے گا۔ بخوان دیگر یوں کہہ لیں کہ میں مائل اور محتوہ کو تو اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہوتی تو دوسروں پر ولایت کیسے حاصل ہوگی؟

وَالنِّسْيَانُ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَهُوَ جَهْلٌ ضَرُورِيٌّ بِمَا كَانَ يَعْلَمُهُ لَا بِأَقْلٍ مَعَ عَلَيْهِ بِأُمُورٍ كَثِيرَةٍ يَقُولُهُ لَا بِأَقْلٍ يَخْرُجُ الْجَنُونُ وَيَقُولُنَا مَعَ عَلَيْهِ التَّوَمُّ وَالْإِغْمَاءُ وَهُوَ لَا يُنَالِي الْوُجُوبَ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا تَسْقُطُ الصَّلَاةُ وَالصَّوْمُ إِذَا نَسِيَهُمَا بَلْ يَلْزَمُ الْقَضَاءُ لِكُنْهٖ إِذَا كَانَ غَالِيًا كَمَا فِي الصَّوْمِ وَالتَّسْبِيَةِ فِي الدَّيْبَةِ وَسَلَامِ النَّاسِ يَكُونُ عَفْوًا فِي الصَّوْمِ يَبْوِيْلُ النَّفْسُ بِالطَّبْعِ إِلَى الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ فَأَوْجَبَ ذَلِكَ نِسْيَانًا فَيُعْفَى وَلَا يَفْسُدُ صَوْمُهُ بِهِ وَفِي الدَّيْبَةِ يُوجِبُ الدَّيْبُ هَيْبَةً وَهَوْنًا يَتَنَقَّرُ الطَّبْعُ عَنْهُ وَتَتَغَيَّرُ حَالَتُهُ فَتَكْثُرُ الْغَفْلَةُ عَنِ التَّسْبِيَةِ فَيُعْفَى النَّسْيَانُ فِيهِ عِنْدَنَا وَفِي سَلَامِ النَّاسِ تَشْتَبِهُ الْقَعْدَةُ الْأُولَى بِالثَّانِيَةِ غَالِيًا فَيَسْلِمُ بِالنِّسْيَانِ فَيُعْفَى مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ فِيهِ وَإِنَّمَا قِيلَ يَقُولُهُ إِذَا كَانَ غَالِيًا لِيَخْرُجَ السَّلَامُ وَالْكَلَامُ فِي الصَّلَاةِ نَاسِيًا لِأَنَّهُ لَا يَغْلِبُ فِيهَا ذَلِكَ إِذَا حَالَ الصَّلَاةُ وَهَيْبَتُهَا مُذْجِرَةٌ لِهَذَا النَّسْيَانِ فَلَا يُعْفَى عِنْدَنَا وَلَا يُجْعَلُ عُذْرًا فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ فَإِنْ أَتَلَفَ مَالُ إِنْسَانٍ نَاسِيًا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ -

ترجمہ: ﴿اور نسیان﴾ اس کا عطف ماقبل پر ہے ﴿اور نسیان﴾ کہتے ہیں بغیر کسی آفت کے قطعی طور پر بعض معلوم شدہ چیزوں سے جا مل ہو جانے کو کہ دوسری بہت سی چیزوں کا علم ہونے کے باوجود، پس ماتن **یَعْلَمُهُ** کے قول لا باقہ سے جنون نکل گیا اور ہمارے قول مع علمہ کی وجہ سے نیند اور بے ہوشی نکل گئی ﴿اور نسیان﴾ حق اللہ کے واجب ہونے کے منافی نہیں ہے ﴿چنانچہ نماز اور روزہ ماقبل نہیں ہوں گے جب ان کو بھول جائے بلکہ قضاء واجب ہوگی﴾ لیکن جب نسیان غالب ہو جیسا کہ روزے میں اور ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنے میں اور بھول کر سلام پھیرنے میں ہوتا ہے تو وہ معاف ہوگا ﴿اس لیے کہ روزے میں نفس طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف مائل ہوتا ہے، پس یہ چیز نسیان کا سبب بن جاتی ہے اس لیے نسیان معاف ہوگا اور اس نسیان کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوگا اور ذبیحہ میں ذبح کرنا خوف و ہیبت پیدا کر دیتا ہے جس سے طبیعت متنفر ہو جاتی ہے اور ذبح کرنے والے کی حالت بدل جاتی ہے اس لیے بسم اللہ پڑھنے سے غفلت بکثرت ہو جاتی ہے، لہذا ہمارے نزدیک ذبح کرنے میں نسیان معاف ہوگا اور بھول کر سلام پھیرنے میں قعدہ اولیٰ قعدہ ثانیہ کے ساتھ عموماً مشتبہ ہو جاتا ہے ہے پس بھول کر نمازی سلام پھیر دیتا ہے تو یہ نسیان معاف نہیں ہوگا جبکہ اس اثناء میں کلام نہ کیا ہو اور ماتن **یَعْلَمُهُ** نے اپنے قول اذا کان غالیاً کی قید لگائی تاکہ نماز کے اندر بھول کر سلام و کلام کرنا نکل جائے کیونکہ دوران نماز نسیان کا غلبہ نہیں ہوتا کیونکہ نماز کی حالت اور اس کی ہیئت اس بھول کو یاد دلاتی ہے لہذا ہمارے نزدیک بھول معاف نہیں ہوگی ﴿اور

حقوق العباد میں نسیان کو مقرر نہیں دیا جائے گا کہ پس اگر کسی شخص نے بھول کر دوسرے کے مال کو ہلاک کر دیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا **تشریح** ﴿والنسیان﴾ اس کا عطف بھی مندرجہ ہے جو راضی سازی میں سے چھوٹا عارض نسیان ہے۔

﴿وہو جہل ضروری﴾ سے نسیان کی تعریف بیان کر رہے ہیں۔ نسیان یہ ہے کہ بغیر کسی آفت اور بیماری کے بعض قطعی طور پر معلوم شدہ چیزوں سے جا مل اور بے خبر ہو جانا حالانکہ اور بہت ساری چیزوں کا علم رکھتا ہے شارح **تفہیم** فرماتے ہیں کہ ماتن **تفہیم** نے لا بالائے کی قید لگا کر جنون کو نکال دیا کیونکہ جنون کی حالت میں بعض قطعی طور پر معلوم شدہ چیزوں سے جا مل اور بے خبر ہو جانا آفت کی وجہ سے ہوتا ہے کہ جنون ایک آفت ہے اور میں نے مع علمہ بامور کلہ کے قید لگا کر نیند اور بیہوشی کو خارج کر دیا کہ ان میں کسی چیز کا علم محض نہیں رہتا۔

﴿وہو لا ینافی الوجوب﴾: معصفت **تفہیم** فرماتے ہیں کہ نسیان حقوق اللہ میں نہ نفس وجوب کے منافی ہے اور نہ وجوب اداء کے، لہذا اگر کوئی شخص نماز روزہ بھول گیا تو اس کے ذمے سے نماز روزہ عبادات وغیرہ ساقط نہیں ہوں گی ہاں اگر نسیان کا غلبہ رہتا ہو اور عموماً وہ طاعت نسیان سے خالی نہیں رہتی ہو جیسے روزے میں بھول کر کھاپی لینا اور ذبح کے وقت بھول کر بسم اللہ چھوڑ دینا اور پہلے قعدہ پر بھول کر سلام پھیر دینا تو ایسی صورت میں حقوق اللہ میں نسیان معافی کا سبب ہوگا اور بھول کر جو فعل کیا ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ نسیان صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیش آتا ہے بندے کے فعل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس لیے خود اس صاحب حق یعنی شارع کے حقوق میں نسیان معاف ہوگا اور ناسی پر مواخذہ نہیں ہوگا چنانچہ روزے کی حالت میں انسان طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف مائل ہوتا ہے جس کی وجہ سے بسا اوقات روزہ بھول جاتا ہے کیونکہ نفس جب ایک چیز میں مشغول ہو تو عادتاً دوسری چیز سے غافل ہوتا ہے۔ اس لئے اس کے حق میں بھول معاف ہوگی اور بھول کر کھاپی لینے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح ذبح کے موقع پر عموماً انسان پر ایسی ہیبت اور خوف طاری ہو جاتا ہے کہ جس سے طبیعت بیزار ہو جاتی ہے اور آدمی کی حالت تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس لئے وہ بسم اللہ کہنے سے غافل ہو جاتا ہے لہذا احتاف کے نزدیک ذبح کے وقت نسیان معاف ہوگا اور ذبح کردہ جانور حلال ہوگا اور چونکہ قعدہ اولیٰ قعدہ اخیرہ کے مشابہ ہے اس بناء پر نمازی اکثر بھول کر قعدہ اولیٰ میں سلام پھیر دیتا ہے کیونکہ قعدہ سلام کا مکمل ہے اس لئے اس موقع میں بھول کر سلام پھیرنا معاف ہوگا یعنی جب تک کہ وہ دوسرا کوئی کلام نہ کرے اور قبلہ سے منہ نہ ہٹائے تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔

معصفت **تفہیم** نے محالبتا کی قید لگائی کہ جو نسیان غالب رہتا ہو وہ معاف ہے لہذا وہ نسیان جس کا غلبہ نہ رہتا ہو وہ معاف نہیں ہوگا بلکہ اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی مثلاً دوران نماز نسیان سلام اور کلام کیونکہ اس نسیان کا غلبہ نہیں رہتا اس لئے کہ نمازی کی ہیبت مذکورہ اور یاد دلانے والی ہے کہ جب بھی کوئی شخص نمازی کی طرف دیکھے گا یا نمازی خود اپنی ہیبت پر نظر ڈالے گا تو اس کو یاد آ جائے گا کہ میں نماز میں ہوں تو وہ کلام کرنے سے باز رہے گا۔ پس جب معاملہ اس طرح ہے تو نماز میں سلام و کلام کا غلبہ نہیں ہوگا۔ اور جب نسیان **تفہیم** یعنی نماز میں دوسرے سے سلام کرنا اور کلام کرنا کا غلبہ نہیں ہے تو یہ معاف نہیں ہوگا بلکہ اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

بتلاف حقوق العباد کے کہ حقوق العباد میں نسیان عذر اور معافی کا سبب نہیں ہوگا چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کا مال بھول کر ہلاک کر دیا تو اس ہلاک کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ ہلاک کرنے والے پر نسیان صاحب مال کے عمل سے طاری نہیں ہوا اور صاحب مال کے عمل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اس لیے ہلاک کرنے والے کے فعل کو صاحب مال کے حق میں معاف نہیں کیا جائے گا۔

وَالْتَّوَمُّ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَهُوَ عِجْزٌ عَنِ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ تَعْرِيفٌ بِالْعُكْمِ وَالْأَكْبَرِ وَحَدُّهُ الصَّحِيحُ

اِنَّهُ قُتِرَةُ طَبِيعَةٍ تَحْدُثُ لِلْإِنْسَانِ بِلاَ اِخْتِيَارٍ فَاَوْجَبَ تَاْخِيْرَ الْخُطَابِ وَلاَ يَمْنَعُ الْوُجُوْبُ قِيَمَتُكَ عَلَيْهِ
نَفْسُ الْوُجُوْبِ لِاجْلِ الْوَقْتِ وَلاَ يَنْبَغُ عَلَيْهِ وَجُوْبُ الْاَدَاءِ لِعَدَمِ الْخُطَابِ فِي خَلْقِهِ فَلْيَنْتَبِهْ فِي
الْوَقْتِ يُؤَدِّيْ وَيَالَا يَقْضِيْ وَيُنَالِي الْاِخْتِيَارَ حَتّٰى بَطَلَتْ عِبَارَتُهُ فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْاِسْلَامِ وَالزَّكَاةِ
قَلَوْ طَلَّقَ اَوْ اَعْتَقَ اَوْ اَسْلَمَ اَوْ اَزَكَتْ فِي النَّوْمِ لَا يَنْبَغُ حُكْمُ هِيَ عَيْنُهُ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاعَتِهِ وَكَلَامِهِ
وَقَهْقَرَتِهِ فِي الصَّلَاةِ حُكْمٌ فَاِذَا قَرَأَ النَّائِمُ فِي صَلَاتِهِ لَمْ تَصِحَّ قِرَاعَتُهُ وَلَا يُعْتَدَّ قِيَامُهُ وَرُكُوعُهُ وَ
سُجُودُهُ لِيَصْدُوْرُهَا لَا عَنِ اِخْتِيَارٍ وَكَذَا اِذَا تَكَلَّمَ فِي الصَّلَاةِ لَمْ تَفْسُدْ صَلَاتُهُ لِاِنَّهُ لَيْسَ بِكَلَامٍ
حَقِيْقَةٍ وَاِذَا قَهَقَرَتْ فِي الصَّلَاةِ لَا يَكُوْنُ حَدَثًا نَائِلًا لِلْوُضُوْعِ۔

توضیح: ﴿اور نوم﴾ اس کا عطف مائل پر ہے ﴿اور نوم قدرت کو استعمال کرنے سے عاجز ہوتا ہے﴾ یہ تعریف حکم اور اثر کے
ساتھ ہے اور اس کی صحیح تعریف یہ ہے کہ نوم وہ طبعی سستی اور کمالی ہے جو انسان میں بغیر اختیار کے پیدا ہو جاتی ہے ﴿پس نیند خطاب کے
مؤخر ہونے کو ثابت کرتی ہے اور نیند وجوب احکام سے مانع نہیں ہوتی﴾ لہذا نائم پر نفس وجوب ثابت ہو جائے گا وقت کی وجہ سے اور
وجوب ادا اس پر ثابت نہیں ہوگا اس کے حق میں خطاب نہ ہونے کی وجہ سے پس اگر وہ وقت کے اندر بیدار ہو گیا تو اس کو ادا کرے گا
ورنہ اس کی قضا کرے گا ﴿اور نوم اختیار کے منافی ہے یہاں تک کہ طلاق اور عتاق اور اسلام قبول کرنے اور مرتد ہونے میں نائم کی
عبارات باطل ہوں گی﴾ پس اگر اس نے نیند کی حالت میں طلاق دی یا غلام کو آزاد کیا یا اسلام لایا یا مرتد ہو گیا تو ان میں سے کسی بات کا
حکم ثابت نہیں ہوگا ﴿اور نماز کے اندر اس کی قراءت اور کلام اور قہقہہ مارنے کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا﴾ پس جب سونے والے
نے اپنی نماز کے اندر قراءت کی تو اس کی قراءت درست نہیں ہوگی اور اس کا قیام کرنا اور رکوع کرنا اور سجدہ کرنا معتبر نہیں ہوگا کیونکہ یہ
افعال بغیر اختیار کے صادر ہوئے ہیں اور اسی طرح جب نماز میں کلام کیا تو اس کی نماز قاسد نہیں ہوگی کیونکہ یہ ہیئت کلام نہیں ہے اور
جب نماز میں قہقہہ لگائے تو یہ قہقہہ لگانا حادث اور ناقض وضو نہیں ہوگا۔

تشریح: ﴿و النوم﴾ اس کا عطف بھی صغر پر ہے عوارض سادی میں سے پانچواں عارض نوم ہے۔ نوم یہ ہے کہ ادراکات
حسیہ اور ادراکات عقلیہ اور افعال اختیار یہ میں اپنی قدرت کو استعمال کرنے سے عاجز ہو جائے۔ شارح فرماتے ہیں کہ نوم کی یہ تعریف
جو مصنف نے کی ہے دراصل یہ اس کے اثر اور نتیجے کے لحاظ سے ہے ورنہ نوم کی اصل اور صحیح تعریف یہ ہے کہ نوم اس سستی کو کہتے ہیں جو
غیر اختیاری طور پر انسان کے اندر پیدا ہو جاتی ہے اور حواس ظاہرہ اور باطنہ کو ان کی سلامتی کے باوجود کام کرنے سے روک دیتی ہے۔
﴿فلا وجب تأخیر الخطاب﴾ چونکہ نوم نام ہے کہ اپنی قدرت کو استعمال کرنے سے عاجز ہونے کا اس لئے نوم کا حکم یہ ہوگا کہ وہ
خطاب جو وجوب اداء کے بارے میں وارد ہو وہ مؤخر ہو جائے گا یعنی نوم کی وجہ سے بیدار ہونے تک عبادات کی اداء مؤخر ہو جائے گی
اس لیے کہ عبادات کی ادائیگی کا مکلف ہونے کے لیے قدرت کا ہونا ضروری ہے اور نوم تو قدرت کو استعمال کرنے سے عاجز ہونے کا
نام ہے اور نوم نفس وجوب سے مانع نہیں ہے لہذا وقت داخل ہونے کی وجہ سے نفس وجوب اس پر ثابت ہو جائے گا۔ البتہ خطاب کے
نہ پائے جانے کی وجہ سے وجوب ادا اس کے حق میں ثابت نہیں ہوگا پس اگر وہ نماز کے وقت کے اندر بیدار ہو گیا چاہے تو وہ ادا کرے گا
ورنہ قضا کرنی پڑے گی۔

اور نوم کی وجہ سے نفس وجوب اس لئے ساقط نہیں ہوگا کہ نائم کی اہلیت میں کوئی ظل نہیں ہے اگر وقت کے اندر بیدار ہو گیا تو اس صورت میں حقیقہ ادا کا احتمال ہے اور اگر وقت کے اندر بیدار نہ ہو سکا تو اس کے غلیظہ یعنی قضا کا احتمال ہے۔ پس جب نائم کی اہلیت میں کوئی ظل نہیں ہے تو اس کے ذمے سے نفس وجوب ساقط نہیں ہوگا۔

﴿وہینافی الاختیار﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نائم میں رائے اور تمیز کے فوت ہو جانے کی وجہ سے چونکہ اس کا اختیار سلب ہو جاتا ہے اس لیے اس کی وہ عبارتیں جن کا دار و مدار اختیار پر ہے وہ بھی باطل ہو جائیں گی۔ چنانچہ نائم نے حالت نوم میں اگر اپنی بیوی کو طلاق دی یا اپنا غلام آزاد کیا یا اس نے اسلام قبول کر لیا یا وہ مرتد ہو گیا تو ان چیزوں میں سے کسی چیز کا حکم ثابت نہیں ہوگا چنانچہ نہ طلاق واقع ہوگی نہ اس کا غلام آزاد ہوگا نہ اس کا اسلام قبول کرنا صحیح ہوگا اور نہ وہ مرتد ہوگا۔ اور نماز میں نائم کی قراءت اور اس کے کلام اور اس کے قہقہہ کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا۔ چنانچہ نائم نے اپنی نماز میں حالت نوم میں قراءت کی تو فریضہ قراءت ادا نہیں ہوگا اور فریضہ قراءت ادا نہ ہونے کی وجہ سے اس کی نماز درست نہیں ہوگی اور اسی طرح بحالت نوم اس کا قیام، رکوع و سجود معتبر نہیں ہوگا کیونکہ ادا کے عبادت نیت کے ساتھ اختیار کو استعمال کرنے پر موقوف ہیں۔ اور مذکورہ افعال کے صدور میں اختیار نہیں پایا جاتا اس لئے عبادت ادا نہیں ہوگی اس لیے اس کا قیام، رکوع اور سجود معتبر نہیں ہوگا اور ان کے معتبر نہ ہونے کی وجہ سے نماز درست نہیں ہوگی اور اسی طرح اگر نائم نے نماز میں کلام کر لیا تو اس کا یہ کلام معتبر نہیں ہوگا اور اس کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہوگی کیونکہ بغیر اختیار کے صادر ہونے کی بناء پر یہ حقیقہ کلام میں شمار نہیں ہے اس لئے یہ معتبر نہیں ہے اور اگر نمازی نے بحالت نوم قہقہہ لگایا تو قول صحیح کے مطابق اس پر حکم مرتب نہیں ہوگا۔ لہذا نہ یہ قہقہہ ناقض وضو ہوگا اور نہ نماز فاسد ہوگی۔ لیکن حاکم ابو محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حالت نوم میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے نماز بھی فاسد ہو جائے گی اور وضو بھی ٹوٹ جائے گا، متاخرین نے احتیاطاً اسی قول کو اختیار کیا ہے (کشف الاسرار، شرح اصول بزودی ص ۳۵۹، ج ۳)

وَالْإِعْمَاءُ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَلَمَّا كَانَ مُشْتَبِهًا بِالْجُنُونِ عَرَفَهُ لِلْإِمْتِنَانِ فَقَالَ وَهُوَ ضَرْبٌ مَرَضٍ وَ نَوْتُ قُوَّةً يُضَعِّفُ الْقُوَى وَلَا يُزِيلُ الْحُجُبَ أَيْ الْعَقْلَ بِخِلَافِ الْجُنُونِ فَإِنَّهُ يُزِيلُهُ وَهُوَ كَالنَّوْمِ حَتَّى بَطَلَتْ عِبَارَتُهُ بَلْ أَهْلًا مِنْهُ أَيْ بَلِ الْإِعْمَاءُ أَهْلٌ مِنَ النَّوْمِ فِي قُوَّةِ الْإِعْتِنَانِ فَكَانَ حَدًّا بِكُلِّ حَالٍ أَيْ سَوَاءً كَانَ مُضْطَجِعًا أَوْ مُتَّكِئًا أَوْ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا بِخِلَافِ النَّوْمِ فَإِنَّهُ لَا يَنْقُضُ إِلَّا إِيَّاكَ كَانَ مُضْطَجِعًا أَوْ مُتَّكِئًا أَوْ مُسْتَبِدًّا لَا مَا إِذَا كَانَ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا وَقَدْ يَحْتَمِلُ الْإِمْتِنَانُ وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ فِيهِ عَدَمُ الْإِمْتِنَانِ فَإِنْ لَمْ يَمْتَدَّ الْحَقُّ بِالنَّوْمِ فِي وَجُوبِ قَضَاءِ الصَّلَاةِ وَإِنْ اِمْتَدَّ فَلْيَحَقِّ بِالْجُنُونِ فَيَسْقُطَ بِهِ الْأَدَاءُ كَمَا فِي الصَّلَاةِ إِذَا رَأَى عَلَى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ بِإِعْتِنَانِ الصَّلَاةِ عِنْدَ مُحْتَبِئِهِ وَبِإِعْتِنَانِ السَّاعَاتِ عِنْدَهُمَا كَمَا بَيَّنَّا فِي الْجُنُونِ وَعِنْدَ الشَّائِعِي رحمہ اللہ إِذَا أَعْمَى عَلَيْهِ وَكَتَبَ صَلَاةً كَامِلَةً لَا يَجِبُ الْقَضَاءُ وَلَكِنَّا اسْتَحْسَنَّا بِالْفَرْقِ بَيْنَ الْإِمْتِنَانِ وَعَدَمِهِ لِأَنَّ عَمَارَتَيْنِ يَأْسِرُ رحمہ اللہ أَعْمَى عَلَيْهِ يَوْمًا وَلَيْلَةً فَقَضَى الصَّلَاةَ وَابْنُ عَرَبٍ رحمہ اللہ أَعْمَى عَلَيْهِ أَكْثَرُ مِنْ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَلَمْ يَقْضِ

الصَّلَاةُ وَامْتِنَادُهُ فِي الصَّوْمِ نَادِرٌ قَلَا يُعْتَبَرُ حَتَّى تَوَاضَعُوا عَلَيْهِ فِي جَمِيعِ الْمَوَاقِفِ ثُمَّ آتَى بَعْدَ مُصِيبَتِهِ بَلَدَهُ الْقَضَاءُ وَإِذَا كَانَ امْتِنَادُهُ فِي الصَّوْمِ نَادِرًا قَلَى الزَّكَاةِ أَوْلَى أَنْ يُتْلَى اسْتِغْفَارُهُ الْقَوْلُ

توضیح: اور اغما کے اس کا عطف اس کے مائل پر ہے اور چونکہ اغما جنون کے مشابہ ہے اسی لئے مصنف **مستطاب** نے امتیاز کے لئے اغما کی تعریف کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اغما ایک قسم کا مرض ہے اور زوالِ قوت کا نام ہے جو قوائے انسانی کو کمزور کر دیتا ہے لیکن عقل زائل نہیں کرتا بخلاف جنون کے کہ یہ عقل کو زائل کر دیتا ہے اور اغما نیند کی طرح ہے یہاں تک کہ بے ہوش آدمی کی عمارت باطل ہو جائے گی بلکہ اغما نیند سے بھی بڑھ کر ہے یعنی اختیارِ زائل ہونے میں اغما نوم سے بھی بڑھ کر ہے لہذا اغما ہر حال میں باطل وضو ہوگا یعنی خواہ غشی علیہ کروٹ کے بل لیٹا ہو یا ٹک لگائے ہوئے ہو یا کھڑا ہو یا بیٹھا ہو یا رکوع کی حالت میں ہو یا سجدے کی حالت میں ہو بخلاف نیند کے کہ یہ ناقض وضو نہیں ہے مگر جب کروٹ کے بل لیٹا ہو یا ٹک لگائے ہوئے ہو یا سہارا لے ہوئے ہوئے کہ نیند جو کمزورے ہونے یا بیٹھنے یا رکوع کی حالت میں یا سجدے کی حالت ہو اور اغما مسجد ہونے کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس میں اصل مسجد نہ ہوتا ہے پس اگر مسجد نہ ہو تو اس کو نوم کے ساتھ لاحق کیا جائے گا نماز کی قضاء واجب ہونے میں اور اگر اغما مسجد ہو تو اس کو جنون کے ساتھ لاحق کیا جائے گا پس اغما کی وجہ سے ادا ساقط ہو جائے گی جیسا کہ نماز میں اغما جب ایک دن رات سے بڑھ جائے امام محمد **رحمہ اللہ** کے نزدیک نمازوں کے لحاظ سے اور شیخین **رحمہم اللہ** کے نزدیک اوقات و ساعات کے اعتبار سے جیسا کہ ہم نے جنون کے بارے میں بیان کیا اور امام شافعی **رحمہ اللہ** کے نزدیک جب ایک نماز کے مکمل وقت میں بیہوش رہے تو قضاء واجب نہیں ہوگی لیکن ہم نے بطور استحسان کے مسجد ہونے اور مسجد نہ ہونے کے درمیان فرق کیا اس لئے کہ حضرت عمار بن یاسر **رضی اللہ عنہ** ایک دن رات بے ہوش رہے تو آپ **رضی اللہ عنہ** نے نماز کی قضا کی اور حضرت ابن عمر **رضی اللہ عنہما** ایک دن رات سے زیادہ بیہوش رہے تو آپ نے نماز کی قضا نہیں کی اور روزے کے سلسلے میں اغما کا مسجد ہونا شاذ و نادر ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا یہاں تک کہ اگر پورا مہینہ بیہوش رہا پھر مہینہ ختم ہونے کے بعد اس کو افاقہ ہو گیا تو قضا اس پر واجب ہوگی اور جب اغما کا روزوں کے بارے میں مسجد ہونا شاذ و نادر ہے تو زکوٰۃ کے سلسلے میں اس کا پورے سال کو گنیرنا بد بجا اولیٰ نادر ہوگا۔

تشریح: ﴿وَالْإِغْمَاءُ﴾ اس کا عطف بھی منفر پر ہے اور عوارضِ سماویہ میں سے چھٹا عارضِ اغما ہے۔ چونکہ اغما جنون کے مشابہ ہے اس لئے مصنف **رحمہ اللہ** نے دونوں کے درمیان فرق اور امتیاز کرنے کے لئے اس کی تعریف بیان کی ہے ورنہ اس کی تعریف بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ کیونکہ اغما ایک ضروری اور بدیہی چیز ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اغما ایک قسم کا مرض اور زوالِ قوت کو کہتے ہیں کہ جس سے انسان کے قوائے مد رکہ اور قوائے محرکہ بحکب ارادی کمزور اور معطل ہو جاتے ہیں لیکن عقل زائل نہیں ہوتی بخلاف جنون کے کہ اس میں عقل زائل ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے انبیاء علیہم السلام جنون سے معصوم اور پاک ہیں۔ لیکن اغما سے پاک نہیں ہیں۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مرض الموت میں اغما ہوا تھا۔

﴿وَهُوَ كَالنَّوْمِ﴾ مصنف **رحمہ اللہ** فرماتے ہیں کہ اغما نوم کی طرح ہے یعنی جس طرح نوم کی وجہ سے آدمی اختیار اور قدرت کو استعمال کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے اسی طرح اغما کی وجہ سے بھی آدمی کا اختیار فوت ہو جاتا ہے۔ اور وہ قدرت کو استعمال کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے حتیٰ کہ جس طرح نوم صحبِ عبادات سے مانع ہے اور نائم کی وہ تمام عبادات باطل ہیں جو اختیار پر مبنی ہیں، اسی طرح اغما بھی صحبِ عبادات سے مانع ہے اور غشی علیہ کی وہ تمام عبادات باطل ہیں جو اختیار پر مبنی ہیں۔ یعنی اپنی بیوی کو طلاق دینا، اپنا غلام آزاد کرنا،

اسلام قبول کرنا اور مرتد ہونا وغیرہ سب عبارات باطل ہیں بلکہ اغناء اختیار اور قدرت کے فوت ہونے میں نوم سے بھی بڑھ کر ہے اس لئے کہ نام کو جب متنبہ کیا جائے تو وہ بیدار ہو جاتا ہے۔ مگر معنی علیہ متنبہ کرنے سے متنبہ نہیں ہوتا۔

فکنا حدیثاً کے چونکہ اغناء نوم سے بڑھ کر ہے اسی وجہ سے اغناء تمام احوال میں ناقض وضو ہے یعنی اغناء کروٹ پر لینے کی حالت پر طاری ہو یا فیک لگانے کی حالت میں قیام کی حالت میں طاری ہو یا قعود کی حالت میں رکوع کی حالت میں طاری ہو یا سجدے کی حالت میں۔ الغرض جس حالت میں بھی اغناء طاری ہو ناقض وضو ہے۔ بخلاف نوم کے کہ وہ صرف کروٹ پر لینے، فیک لگانے کی حالت میں اور سہارا لگا کر سونے کی حالت میں ناقض وضو ہے۔ قیام، قعود، رکوع اور سجود کی حالت میں ناقض وضو نہیں ہے۔

وقد یحتمل الامتداد کے اغناء میں اگرچہ غالب اور اصل ممتد نہ ہوتا ہے مگر بعض اوقات وہ دیر تک ممتد ہوتا ہے۔ پس اگر اغناء ممتد نہ ہو تو نماز کی قضا واجب ہونے میں نوم کے ساتھ ملحق ہوگا پس جس طرح نوم کی صورت میں نماز ساقط نہیں ہوتی بلکہ اس کی قضا واجب ہوتی ہے اسی طرح اغناء غیر ممتد کی صورت میں بھی نماز ساقط نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کی قضا واجب ہوگی اور اگر اغناء ممتد ہو تو فوت شدہ نماز کی قضا واجب نہ ہونے میں جنون ممتد کے ساتھ ملحق ہوگا کہ جس طرح جنون کی صورت میں فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب نہیں ہوتی اسی طرح اغناء ممتد کی صورت میں بھی فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب نہیں ہوگی۔ اور اغناء کا ممتد ہونا صرف نماز کے حق میں معتبر ہے روزہ اور زکوٰۃ کے حق میں معتبر نہیں ہے پس اگر اغناء ایک دن رات سے بڑھ گیا تو نماز کا وجوب ادا اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گا۔ اور یہ ایک دن رات سے زائد ہونا امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نمازوں کے اعتبار سے ہے یعنی جب چھ نمازیں اس سے قضا ہو جائیں تو وہ اغناء ممتد ہوگا اور نمازوں کی قضا ساقط ہو جائے گی اور شیخین رحمہم اللہ کے نزدیک اوقات کے لحاظ سے ہے یعنی جب اغناء چوبیس گھنٹوں سے زائد ہو تو وہ اغناء ممتد ہوگا اور نمازوں کی قضا ساقط ہو جائے گی جیسا کہ ہم جنون کی بحث میں اس کی تفصیل کر آئے ہیں۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک نماز کا پورا وقت اغناء رحمہم اللہ بے ہوشی کے میں گزر جائے تو اس کی قضا واجب نہیں ہوگی۔ لیکن ہم استحسان کی وجہ سے جنون کے ممتد ہونے اور غیر ممتد ہونے میں فرق کرتے ہیں۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ یا سہرا ایک دن ایک رات بیہوش رہے اس کے بعد جب ہوش میں آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فوت شدہ نمازوں کی قضا کی اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما پر ایک دن رات سے زیادہ اغناء طاری رہا اس کے بعد جب ہوش میں آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فوت شدہ نمازوں کی قضا نہیں کی، ان آثار سے معلوم ہوا کہ جو اغناء ایک دن رات سے زیادہ ہو اس میں فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب نہیں ہوگی۔ اور جو اغناء ایک دن رات یا اس سے کم ہو تو اس میں فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب ہوگی۔

وامتداد فی الصوم کے اور روزے کے بارے میں اغناء کا ممتد ہونا اس لئے معتبر نہیں ہے کہ مہینہ بھر اغناء کا ممتد ہونا شاذ و نادر ہے اور النادر کا المعاد رحمہم اللہ لہذا روزہ ساقط ہونے میں اس کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ احکام کا دار و مدار غالب پر ہوتا ہے نہ کہ نادر پر چنانچہ اگر کسی پر پورا ماہ رمضان اغناء طاری رہا اور ماہ رمضان ختم ہونے کے بعد وہ ہوش میں آیا تب بھی اس کے ذمہ سے قضا صوم ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس پر پورے ماہ رمضان کے روزوں کی قضا کرنا واجب ہوگا اور واجب اغناء کا ایک ماہ تک ممتد ہونا نادر ہے تو ایک سال تک ممتد ہونا بدرجہ اولیٰ نادر ہوگا۔ لہذا زکوٰۃ میں بھی اس کے ممتد ہونے کا اعتبار نہیں ہوگا اور پورا سال اغناء رہنے کے باوجود اس کے ذمے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی۔

وَالرَّبُّ غَفُورٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَهُوَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝ اِنِّیْ بِحُكْمِ الشَّرْعِ وَهُوَ عَاجِزٌ لَا یَقْدِرُ عَلَى التَّصَرُّفَاتِ وَ

إِنْ كَانَ بِحَسَبِ الْحِسِّ أَقْوَى وَاجْتَمَعَ مِنَ الْخَرِّ شُرْعَ جَزَاءٍ عَلَى الْكَافِرِ لِأَنَّ الْكُفْرَ اسْتَكْبَرُوا بِهِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى فَجَعَلَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَيْنًا عَيْنِيَّةً وَهَذَا فِي الْأَصْلِ أَيْ أَصْلٍ وَضَعِهِ وَابْتِنَاءِهِ بِالرِّقَةِ لَا تَرِدُ ابْتِنَاءً إِلَّا عَلَى الْكُفْرِ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ وَإِنْ أَسْلَمَ بَقِيَ عَلَيْهِ وَعَلَى أَوْلَادِهِ وَلَا يَنْفَكُ عَنْهُ مَا لَمْ يُعْتَقْ كَالْخَرَاجِ لَا يَنْفَكُ ابْتِنَاءً إِلَّا عَلَى الْكَافِرِ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ إِنْ اهْتَرَى الْمُسْلِمُ أَرْضَ خَرَاجٍ بَعْدَ الْخَرَاجِ عَلَى خَالِهِ وَلَا يَتَغَيَّرُ وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ لِكُنْهُ فِي الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْأُمُورِ الْعُكُوبِيَّةِ أَيْ صَارَ فِي الْبَقَاءِ حُكْمًا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُرَاعَى فِيهِ مَعْنَى الْجَزَاءِ بِهِ يَصِيرُ الْمَرْءُ عُرْفَةً لِلْمُسْلِمِ وَالْإِبْتِدَالِ أَيْ بِسَبَبِ هَذَا الرِّقِ يَصِيرُ الْعَبْدُ مَحَلًّا لِكُونِهِ مَمْلُوكًا وَمُبْتَدَلًا وَالْعُرْفَةُ فِي الْأَصْلِ مِرْكَةٌ الْقَضَابِ الَّتِي يَنْسَخُ بِهَا دُسُومَةُ يَدِهِ وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَتَجَرَّأُ كِبُوتًا وَزَوَالًا لِأَنَّهُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى لَا يَصِحُّ أَنْ يُوصَفَ الْعَبْدُ بِكُونِهِ مَرْقُوقٌ الْبَعْضُ دُونَ الْبَعْضِ بِخِلَافِ الْمَلِكِ اللَّامِ لَهُ فَإِنَّهُ عَلَى الْعَبْدِ يُوصَفُ بِالتَّجَرُّؤِ زَوَالًا وَكِبُوتًا فَإِنَّ الرَّجُلَ لَوْ بَاعَ عَبْدَهُ مِنْ اثْنَيْنِ جَارًا بِالْإِجْمَاعِ وَلَوْ بَاعَ يَصِفُ الْعَبْدُ بِنَقْلِ الْمَلِكِ لَهُ فِي التَّصْفِ الْأَخَرِ بِالْإِجْمَاعِ وَهُوَ أَعَمُّ مِنَ الرِّقِ إِذْ قَدْ يُوصَفُ بِهِ غَيْرُ الْإِنْسَانِ مِنَ الْعُرُوضِ دُونَ الرِّقِ كَالْعِتْقِ الَّذِي هُوَ ضِدُّهُ فَإِنَّهُ أَيْضًا لَا يَقْبَلُ التَّجَرُّؤَ وَهُوَ قُوَّةٌ حُكْمِيَّةٌ يَصِيرُ بِهَا الشَّخْصُ أَهْلًا لِلْمَالِكِيَّةِ وَالْوِلَايَةِ مِنَ الشَّهَادَةِ وَالْقَضَاءِ وَنَحْوِهِ -

اور غلامی کے اس کا عطف ماقبل پر ہے اور وہ ایک عجز حکمی ہے یعنی بحکم شرع عاجز ہونا ہے اور غلام عاجز ہوتا ہے تصرفات پر قادر نہیں ہوتا اگرچہ وہ حسی طور پر آزاد آدمی سے طاقتور اور موٹا تازہ ہو جو کفر پر بطور سزا کے مشروع کی گئی ہے کیونکہ کافروں نے اللہ کی عبادت کو عار سمجھا تو اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں کا غلام بنادیا اور یہ بات اصل میں ہے یعنی رقیّت کی اصل وضع اور اس کی ابتداء میں ہے کیونکہ رقیّت ابتداء کفار ہی پر وارد ہوتی ہے پھر اس کے بعد اگرچہ وہ اسلام قبول کر لے رقیّت اس پر اور انکی اولاد پر باقی رہتی ہے اور اس سے جدا نہیں ہوتی جب تک وہ آزاد نہ کیا جائے جیسے خراج کہ ابتداء صرف کافر پر ثابت ہوتا ہے پھر اس کے بعد اگر کوئی مسلمان خراجی زمین خرید لے تو خراج اپنے حال پر باقی رہے گا تبدیل نہیں ہوگا اور اسی کی طرف اشارہ کیا معصی نے اپنے قول سے لیکن بقاء میں رقیّت امور حکمیہ سے بن گئی ہے یعنی بقاء کی حالت میں رقیّت شریعت کے احکام میں سے ایک حکم بن گئی ہے اس میں جزاء کے معنی کی رعایت کئے بغیر رقیّت کی وجہ سے بندہ ملکیت اور تصرف کا محل بن جاتا ہے یعنی اس غلامی کی وجہ سے غلام مملوک ہونے اور خرچ کیے جانے کا محل بن جاتا ہے اور عرصہ اصل میں قصائی کے اس کپڑے کو کہتے ہیں جس سے وہ ہاتھوں کی چربی کو صاف کرتا ہے اور رقیّت ایک ایسا وصف ہے جو تجزی نہیں ہوتا ہے ثابت اور زائل ہونے کے اعتبار سے کیونکہ رقیّت اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہذا یہ درست نہیں ہے کہ بندہ موصوف کیا جائے اس بات کے ساتھ کہ اس کا بعض حصہ غلام ہو اور بعض غلام نہ ہو بخلاف ملک کے جو اس کو لازم ہے کیونکہ ملک بندے کا حق ہے یہ ثابت ہونے اور زائل ہونے کے اعتبار سے تجزی کے ساتھ موصوف ہوتی ہے اس لیے کہ کوئی شخص اگر اپنے غلام کو دو آدمیوں سے بیچ دے تو یہ بیچ بالا جماع جائز ہے اور اگر نصف غلام کو بیچ دے تو

دوسرے نصف میں اس کی ملک باقی رہے گی بالا جماع اور ملک رقیق سے اعم ہے کیونکہ ملکیت کے ساتھ کبھی انسان کے علاوہ دوسری چیزیں متصف ہو سکتی ہیں نہ کہ رقیق کے ساتھ ﴿اس آزادی کی طرح جو کہ غلامی کی ضد ہے﴾ کہ حق بھی تجوی کو قبول نہیں کرتا ہے اور آزادی وہ قوت حکمیہ ہے جس سے آدمی مالک بننے اور شہادت اور قضاء وغیرہ کا اہل بن جاتا ہے۔

تشریح: ﴿والباقی﴾ اس کا عطف بھی صغر پر ہے عوارض مساوی میں سے ساتواں عارض رقیق ہے رقیق کا لغوی معنی ضعف اور کمزوری ہے اور شریعت کی اصطلاح میں عجز حکمی کا نام رقیق ہے۔ یعنی غلام حکم شرع عاجز اور مجبور ہوتا ہے چنانچہ وہ ان تصرفات پر قادر نہیں ہوتا جن پر آزاد آدمی قادر ہوتا ہے مثلاً قضاء، شہادت، ولایت، مالکیت مال اگرچہ وہ بظاہر آزاد آدمی سے بھی قوی (ماقتور) اور مومن تازہ ہو جب بھی وہ عاجز شمار ہوگا۔

﴿وہرء جزاء علی الکفر﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رقیق ﴿غلام ہونا﴾ اللہ تعالیٰ کا حق ہے جس کو کفر کی سزا کے طور پر شروع کیا گیا ہے کہ کفار نے اللہ کی عبادت اور غلامی سے انحراف کیا اور اس کو اپنے لئے باعث عار سمجھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کی سزا میں ان کو اپنے غلاموں ﴿مسلمانوں﴾ کا غلام بنا دیا۔

﴿وہذا فی الاصل﴾ رقیق کا کفر کی سزا ہونا ابتداء اور اصل وضع کے اعتبار سے ہے کیونکہ ابتداء اور اصل وضع کے اعتبار سے رقیق کی لعنت صرف کفار کی گردن پر پڑتی ہے۔ رقیق ابتداء کسی مسلمان پر ثابت نہیں ہو سکتی یعنی ابتداء کسی مسلمان کو غلام نہیں بنایا جاسکتا بلکہ ابتداء صرف کفار کو غلام بنایا جاتا ہے لیکن رقیق انتہاء اور بقاء ایک حکمی امر ہے یعنی حالت بقاء میں سزا اور عقوبت کے معنی کی رعایت کیے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح رقیق بھی ایک حکم شرعی کے طور پر ثابت ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ غلام اگر اسلام قبول کر لے تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر رقیق باقی رہتی ہے مسلمان ہونے کی وجہ سے آزاد نہیں ہوتا بلکہ جب تک اسے آزاد نہ کیا جائے اس وقت تک غلامی کا یہ سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا جیسے خراج ہے کہ ابتداء صرف کفار پر ثابت ہوتا ہے لیکن بقاء دوسرے احکام شرعی کی طرح یہ بھی ایک حکم شرعی کے طور پر ثابت ہوتا ہے، اسی وجہ سے اگر مسلمان کسی ذمی سے خراجی زمین خرید لے تب بھی خراج علی حالہ باقی رہتا ہے۔ اسی میں کوئی تبدیلی نہیں آتی اسی کی طرف ماتن رحمہ اللہ نے اپنے قول لکنہ فی البقاء سے اشارہ کیا ہے کہ رقیق انتہاء اور بقاء ایک حکمی امر اور حق العبد یعنی حالت بقاء میں سزا اور عقوبت کے معنی کی رعایت کے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ (رقیق) بھی ایک حکم شرعی کے طور پر ثابت ہوتا ہے۔

﴿وہ یصیر المرد﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رقیق کی وجہ سے انسان ملکیت اور تصرف کا محل بن جاتا ہے یعنی جب انسان رقیق ہوتا ہے تو وہ لوگوں کا مملوک بھی بن جاتا ہے اور لوگ اس میں خرید و فروخت کرنے اور خدمت لینے کا تصرف بھی کرتے ہیں۔

﴿وہو وصف لا یتجزء﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رقیق ایسا وصف ہے کہ جو تجزی کو قبول نہیں کرتا نہ ثبوت کے لحاظ سے نہ زوال کے لحاظ سے یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ کسی غلام کا ایک حصہ رقیق ہو ایک حصہ رقیق نہ ہو بلکہ یا تو پورا غلام رقیق ہو گا یا پورا غیر رقیق ہو گا اس کی دلیل یہ ہے کہ رقیق اللہ تعالیٰ کا حق ہے کیونکہ رقیق کفر کی سزا ہے اور کفر کی حرمت اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو اس کی سزا بھی اللہ تعالیٰ کا حق ہوگی اور اللہ تعالیٰ کا حق تجزی کو قبول نہیں کرتا کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ کسی شخص کا ایک حصہ مقبول الشہادۃ ہو اور دوسرا حصہ مقبول الشہادۃ نہ ہو لہذا کسی بندے کے ایک حصے کو غلام اور دوسرے حصے کو آزاد کہنا صحیح نہیں ہوگا لہذا رقیق تجزی نہیں ہے البتہ ملک جو رقیق کو لازم ہے اور رقیق پر مرتب ہوتی ہے وہ چونکہ بندے کا حق ہے اس لئے اس میں تجزی ہو سکتی ہے ثبوت اور زوال دونوں حالتوں

میں۔ ثبوت ملک میں تجزی کی مثال جیسے کسی نے اپنا غلام دو آدمیوں کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بالاجماع جائز ہے اور یہ دونوں آدمی اس غلام کے آدمے آدمے کے مالک ہوں گے یعنی ہر ایک کے لئے نصف غلام میں ملک ثابت ہوگی اور زوال ملک میں تجزی کی مثال جیسے کسی نے اپنے غلام کا آدمہ حاصلہ فروخت کر دیا تو اس کا دوسرا آدمہ بالاجماع اس کی ملک میں باقی رہے گا پہلی مثال میں تجزی ثبوت ملک میں ہے اور دوسری مثال میں تجزی زوال ملک میں ہے۔

﴿وہو احمد﴾ ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ ملک رقیق سے عام ہے ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے ملک عام اور رقیق خاص ہے کیونکہ ملک انسان کے علاوہ دوسری اشیاء مثلاً سامان وغیرہ میں بھی ثابت ہوتی ہے لیکن رقیق صرف انسان میں ثابت ہوتی ہے۔

﴿کالعتق الذی ہو ضداد﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس طرح رقیق غیر تجزی ہے اسی طرح حق ﴿آزادی﴾ جو رقیق کی ضد ہے یہ بھی تجزی کو قبول نہیں کرتی رقیق کی تعریف تھی بجز حکمی تو اس کی ضد یعنی حق کی تعریف ہوگی قوت حکمیہ یعنی آزاد حکم شرعی قوی (طاقتور) ہوتا ہے کیونکہ حق اس قوت اور اختیار شرعی کو کہتے ہیں جس کے ذریعے انسان مالکیت مال، شہادت، قضاء وغیرہ کی ولایت کا اہل ہو جاتا ہے اور اس طرح کی قوت انسان کے بعض حصے میں ثابت ہو اور بعض میں ثابت نہ ہو ایسا نہیں ہو سکتا اور جب ایسا نہیں ہو سکتا تو حق بھی تجزی نہیں ہو سکتا۔

وَكَذَا الْإِعْتِقَاقُ عِنْدَهُمَا أَيْ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ وَمُحَمَّدٍ رحمہما اللہ أَيْضًا لَا يَتَجَزَّأُ لِأَنَّ الْإِعْتِقَاقَ الْإِبْكَاتُ الْعِتْقُ فَالْعِتْقُ أَكْرَهُ فَلَوْ كَانَ الْإِعْتِقَاقُ مُتَجَزِّيًا وَأَعْتِقَ الْبَعْضُ فَلَا يَخْلُو أَمَّا أَنْ يَثْبُتَ الْعِتْقُ فِي الْكُلِّ فَيَلْزَمُ الْآثَرُ بِدُونِ الْمُؤَيَّرِ أَوْ لَمْ يَثْبُتَ الْعِتْقُ فِي شَيْءٍ فَيَلْزَمُ الْمُؤَيَّرُ بِدُونِ الْآثَرِ أَوْ يَثْبُتَ الْعِتْقُ فِي الْبَعْضِ فَيَلْزَمُ تَجْزِي الْعِتْقِ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ لَوْلَا يَلْزَمُ الْآثَرُ بِدُونِ الْمُؤَيَّرِ أَوْ الْمُؤَيَّرُ بِدُونِ الْآثَرِ أَوْ تَجْزِي الْعِتْقِ وَفِي بَعْضِ النُّسخِ لَمْ يَوْجَدْ قَوْلُهُ أَوْ تَجْزِي الْعِتْقِ وَتَحْرِيرُهُ لَا يَخْلُو عَنْ تَمَحُّلٍ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رحمہ اللہ إِنَّهُ إِذَا لَمْ يَلْزَمْ لَمْ يَتَجَزَّأْ لِإِسْقَاطِ الرِّقِّ أَوْ إِبْكَاتِ الْعِتْقِ حَتَّى يَنْتِجَةَ مَا قُلْتُمْ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُعْتَقَ لَا يَتَصَرَّفُ إِلَّا يَمِينًا هُوَ خَالِصٌ حَقُّهُ وَحَقُّهُ هُوَ الْمَلِكُ الْقَابِلُ لِلتَّجْزِي دُونَ الرِّقِّ أَوْ الْعِتْقِ الَّذِي هُوَ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى وَلَكِنْ بِإِذَالَةِ الْمَلِكِ يَذُولُ الرِّقُّ وَيَذْوَالِهِ يَثْبُتُ الْعِتْقُ عَقِيْبَهُ بِوَاسِطَةِ كَثَرَةِ الْقَرِيبِ يَكُونُ إِعْتِقَاقًا بِوَاسِطَةِ الْمَلِكِ۔

ترجمہ ﴿اور اسی طرح اعتاق﴾ یعنی امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اعتاق بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتا ہے کیونکہ اعتاق حق کو ثابت کرنے کا نام ہے پس حق اعتاق کا اثر ہے پس اگر اعتاق تجزی ہو اور غلام کے بعض حصے کو آزاد کیا جائے تو یہ اعتاق اس سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو حق کل غلام میں ثابت ہوگا تو اثر کا بغیر مؤثر کے ہونا لازم آئے گا یا بالکل حق ثابت نہیں ہوگا تو مؤثر کا بغیر اثر کے ہونا لازم آئے گا یا حق بعض غلام میں ثابت ہوگا تو حق کا تجزی ہونا لازم آئے گا اور یہی مطلب ہے ماتن رحمہما اللہ کے اس قول کا ﴿تاکہ اثر کا بغیر مؤثر کے یا مؤثر کا بغیر اثر کے یا حق کا تجزی ہونا لازم نہ آئے﴾ اور بعض نسخوں میں ماتن رحمہما اللہ کا قول اور تجزی العتق نہیں پایا گیا اور اس کی تحریر تکلف سے خالی نہیں ہے ﴿اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اعتاق

نام ہے ازالہ ملک کا اور ملک مجزی ہوتی ہے اعتاق رقیق کو ساقط کرنے یا حق کو ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کہ تمہارے بیان کردہ اعتراضات وارد ہوں گے اور یہ اس لئے ہے کہ آزاد کرنے والا اپنے خالص حق میں ہی تصرف کر سکتا ہے اور اس کا حق ملکیت ہے جو قابل تجزی ہے نہ کہ رقیق یا حق جو کہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے لیکن ازالہ ملک سے رقیق زائل ہو جاتی ہے اور رقیق زائل ہونے کے واسطے سے اس کے بعد حق ثابت ہو جاتا ہے جیسے قریبی رشتہ دار کو خریدنا ملک کے واسطے اعتاق ہے۔

تشریح: ﴿وَكَذَا الْاِعْتِاقُ عِنْدَهُمَا﴾ ماقبل والی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ تین باتوں پر اتفاق ہے ① رقیق مجزی نہیں ہے ② ملک مجزی ہے ③ حق مجزی نہیں ہے، چوتھی چیز اعتاق ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ اعتاق مجزی ہے یا نہیں؟ تو صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک اعتاق ﴿آزاد کرنا﴾ مجزی نہیں ہوتا لہذا اگر کسی نے اپنا آدھا غلام آزاد کیا تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اعتاق تجزی کو قبول کرتا ہے اگرچہ حق تجزی کو قبول نہیں کرتا، لہذا اگر کوئی شخص اپنا آدھا غلام آزاد کرے تو آدھا ہی آزاد ہوگا، پورا غلام آزاد نہیں ہوگا۔

﴿لَانِ الْاِعْتِاقُ﴾ صاحبین رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق نام ہے حق کو ثابت کرنے کا تو اعتاق مؤثر اور حق اس کا اثر اور نتیجہ ہوا اور چونکہ مؤثر اثر کے بغیر نہیں پایا جاتا اس لئے اعتاق بغیر حق کے نہیں پایا جائے گا چنانچہ کہا جاتا ہے اعتقته فعتق۔

بہر حال اعتاق بغیر حق کے نہیں پایا جاتا اور حق بالاتفاق مجزی نہیں ہوتا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے لہذا اعتاق بھی مجزی نہیں ہوگا۔ ﴿فَلَوْ كَانَ الْاِعْتِاقُ مُتَجَزِّيًا﴾ صاحبین رحمہم اللہ کی دوسری دلیل بیان کر رہے ہیں دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اعتاق کو مجزی مانا جائے جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں اور کوئی شخص غلام کا ایک حصہ آزاد کرے تو حق تین حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا تو حق کل غلام میں ثابت ہوگا یا حق سرے سے ثابت ہی نہیں ہوگا یا اعتاق کی طرح حق بھی بعض غلام میں ثابت ہوگا اور بعض میں ثابت نہیں ہوگا۔ اگر پہلی صورت ہو کہ حق کل غلام میں ثابت ہو تو اثر کا بغیر مؤثر کے پایا جانا لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں حق تو پورے غلام میں ثابت ہو جائے گا اور مؤثر ﴿اعتاق﴾ کو چونکہ مجزی مانا گیا ہے اس لئے اعتاق ایک حصہ میں ثابت ہوگا اور ایک حصہ میں ثابت نہیں ہوگا اور جب معاملہ اس طرح ہے تو اثر ﴿حق﴾ مؤثر ﴿اعتاق﴾ کے بغیر پایا جائے گا حالانکہ اثر کا بغیر مؤثر کے پایا جانا ناممکن ہے۔ اور اگر دوسری صورت ہو کہ حق سرے سے ثابت ہی نہ ہو تو مؤثر ﴿اعتاق﴾ کا اثر ﴿حق﴾ کے بغیر ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر تیسری صورت ہو کہ حق بعض غلام میں ثابت ہو اور بعض میں ثابت نہ ہو تو اس صورت میں حق کا مجزی ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بالاتفاق باطل ہے کیونکہ اوپر گزر چکا ہے کہ حق بالاتفاق مجزی نہیں ہوتا۔

الحاصل اعتاق کو مجزی قرار دینا مذکورہ امور باطلہ کو مستلزم ہے اور جو مستلزم باطل ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا اعتاق کو مجزی قرار دینا باطل ہے اور جب اعتاق کو مجزی قرار دینا باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ اعتاق مجزی نہیں ہوتا یہی مطلب ہے ماتن رحمہم اللہ کے قول ﴿لَوْلَا يُلْزَمُ الْاِثْرُ﴾ کہ اعتاق مجزی نہیں ہوتا تا کہ اثر کا بغیر مؤثر کے پایا جانا یا مؤثر کا بغیر اثر کے پایا جانا یا حق کا مجزی ہونا لازم نہ آئے شارح رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ منار کے بعض نسخوں میں او تجزى العتق کے الفاظ نہیں ہیں لیکن ان کا ہونا ہی زیادہ مناسب ہے ورنہ دلیل نام نہیں ہوتی۔

﴿وقال ابوحنيفة﴾ امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ حق اگرچہ مجزی نہیں ہوتا لیکن اعتاق تجزی کو قبول کرتا ہے۔ ﴿لانه ازالة الملك الخ﴾ امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں دلیل یہ ہے کہ اعتاق رقیق کو ساقط کرنے یا حق ﴿آزادی﴾

کو ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کہ صاحبین علیہ السلام کی بیان کردہ خرابیاں لازم آئیں بلکہ اعتاق نام ہے ملک کو زائل کرنے کا اور ملک تجزی کو قبول کرتی ہے تو لامحالہ ازالہ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا اور جب ازالہ ملک تجزی کو قبول کرتا ہے تو اعتاق جواز ازالہ ملک کا نام ہے وہ بھی تجزی کو قبول کرے گا۔

﴿وذلك لان المعنى الغرض﴾ باقی رہی یہ بات کہ اعتاق آزادی کو ثابت کرنے اور رقیق کو ساقط کرنے کا نام نہیں ہے جیسا کہ صاحبین علیہ السلام نے فرمایا بلکہ ملک کو زائل کرنے کا نام ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کرنے والے آدمی یعنی مولیٰ کو صرف اپنے حق میں تصرف کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور اس کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو قابل تجزی ہے رقیق اور حق تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے جو کفر پر بطور سزا کے شروع کیا گیا ہے پس چونکہ رقیق اور حق صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس لئے آزاد کرنے والے آدمی کو اس میں تصرف کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ پس ثابت ہوگئی یہ بات کہ اعتاق ملک کو زائل کرنے کا نام ہے رقیق کو ساقط کرنے یا حق کو ثابت کرنے کا نام نہیں ہے یہ الگ بات ہے کہ ازالہ ملک کے نتیجہ میں رقیق زائل ہو جاتی ہے اور زوال رقیق کے واسطے سے بلا خر حق ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ قرعی رشتہ دار کو خریدنے سے اس میں ملک ثابت ہو جاتی ہے اور ملک ثابت ہونے کے واسطے سے حق ہو جاتا ہے۔

وَالرِّقُّ يُنَاقِي مَالِكِيَّةَ الْمَالِ لِإِقْيَامِ الْمُلُوكِيَّةِ فِيهِ حَالٌ كَوْنُهُ مَالًا فَلَا تَجْتَمِعَانِ لِأَنَّ الْمَالِكِيَّةَ سِمَةُ الْقُدْرَةِ وَالْمُلُوكِيَّةُ سِمَةُ الْعِزِّ وَقِيلَ فِيهِ بَعْثٌ لِأَنَّهُ لِمَا لَا يَجُوزُ أَنْ يَجْتَمِعَا فِيهِ مِنْ جِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ قَالِ الْمُلُوكِيَّةُ تَكُونُ فِيهِ مِنْ جِهَةِ الْمَالِيَّةِ وَالْمَالِكِيَّةُ مِنْ جِهَةِ الْأَدِمِيَّةِ حَتَّى لَا يَمْلِكَ الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَبُ التَّسَرُّيَّ أَيْ الْأَخَذَ بِالشَّرِيَّةِ وَهِيَ الْأَمَةُ الَّتِي بَوَّاتَهَا وَأَعَدَّذَتْهَا لِلْوَطِيِّ وَإِنْ أُذِنَ لَهَا الْمَوْلَى بِذَلِكَ وَ إِنَّمَا خَصَّ الْمُكَاتَبَ بِالْيَتَرِّ مَعَ أَنَّ الْمَتَابَرَ أَيْضًا كَذَلِكَ لِأَنَّهُ صَارَ أَحَقُّ بِمُكَاسِبِهِ يَدًا قِيَوْمَهُمْ ذَلِكَ جَوَازُ التَّسَرُّيِّ قَالُوا أَلَا أَوْفَهُمْ بِذُنُوبِهِمْ -

توضیح: ﴿اور غلامی مالکیت مال کے منافی ہے کیونکہ غلام میں ملکیت پائی جاتی ہے﴾ اس حال میں کہ وہ مال ہو ﴿لہذا مالک ہونا اور مملوک ہونا یہ دونوں وصف جمع نہیں ہو سکتے اس لئے کہ مالک ہونا قدرت کی نشانی ہے اور مملوک ہونا عجز کی علامت ہے اور بعضوں نے کہا کہ اس استدلال میں کلام ہے اس لئے کہ یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ غلام میں دو مختلف جہتوں سے جمع ہو جائیں پس مملوکیت غلام میں مال ہونے کی جہت سے ہوگی اور مالکیت آدمی ہونے کے لحاظ سے ہوگی ﴿یہاں تک کہ غلام اور مکاتب تسری کے مالک نہیں ہوں گے﴾ یعنی سر یہ رکھنے کے مالک نہیں ہوں گے اور سر یہ اس باعنی کو کہتے ہیں جس کو تو ٹھکانہ دے اور اس کو جماع کے لئے تیار کرے اگرچہ مولیٰ ان کو اس کی اجازت بھی دیدے اور ماتن علیہ السلام نے مکاتب کو ذکر کے ساتھ خاص کیا باوجودیکہ مدبر بھی اسی طرح ہے اس لیے کہ مکاتب قبضہ کے لحاظ سے اپنی کمائیوں کا زیادہ مستحق ہوتا ہے تو یہ بات تسری کے جواز کا وہم دلاتی ہے اس لئے ماتن علیہ السلام نے مکاتب کو ذکر کر کے اس وہم کو دور کیا۔

تشریح: ﴿والرق ينافي مالكية المال الغرض﴾ جب مصنف علیہ السلام رقیق کی تعریف کر چکے اور اعتاق کے تجزی ہونے نہ ہونے کے بارے میں فقہاء احناف کا اختلاف بیان کر کے فارغ ہو گئے تو اب رقیق کے احکام بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ رقیق ہونا من حیث المال مالکیت مال کے منافی ہے یعنی جو رقیق ہو وہ کسی مال کا مالک نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ مال ہونے کی حیثیت سے

اپنے مولیٰ کا مال اور اس کا مملوک ہے، اب اگر وہ کسی مالک کا مالک ہو جائے تو مالکیت ثابت ہو جائے گی حالانکہ مالکیت اور مملوکیّت متضاد صفتیں ہیں اور وصف مملوکیّت وصف مالکیت کی ضد ہے اس لئے کہ مالک ہونا قادر اور با اختیار ہونے کی علامت اور نشانی ہے اور مملوک ہونا عجز اور بے اختیار ہونے کی نشانی ہے لہذا مالکیت اور مملوکیّت آپس میں ایک دوسرے کی ضدیں ہیں اس لئے ایک آدمی کے اندر دونوں وصف جمع نہیں ہو سکتے پس ثابت ہوا کہ رقیق ہونا مالکیت مال کے منافی ہے۔

﴿وہو قبیل فیہ بحث﴾ بعض لوگوں نے اس دلیل پر اعتراض کیا ہے شارح رحمہ اللہ اس اعتراض کو نقل کر رہے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا بیان محل اشکال ہے اس لئے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ غلام میں وصف مالکیت اور وصف مملوکیّت دونوں صفتیں دو مختلف جہتوں سے جمع ہو جائیں یعنی غلام میں مال ہونے کے لحاظ سے مملوکیّت ثابت ہو اور آدمی ہونے کے لحاظ سے مالکیت ثابت ہو اس لئے ان دونوں صفتوں میں تضاد نہ رہا کہ ان کو جمع کرنا محال ہو اس اعتراض کا جواب صاحب میر الدائر نے دیا ہے کہ مالکیت قدرت کی علامت ہے اور مملوکیّت عجز اور بے اختیار ہونے کی علامت ہے اور قدرت اور عجز میں منافات ہے اس لئے ایک شخص میں ان کا جمع ہونا محال ہے۔

﴿حتی لا یملک العبد﴾ پس سابقہ بحث کا یہ خلاصہ نکلا کہ غلام کسی مال کا مالک نہیں ہو سکتا۔ لہذا عید واقعی ﴿خالص غلام﴾ اور عبد مکاتب جماع کے لئے باندی رکھنے کے مالک بھی نہیں ہوں گے اگرچہ مولیٰ نے ان کو اجازت دے دی ہو۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”تسری“ کا معنی ہے سر یہ رکھنا اور سر یہ اس باندی کو کہتے ہیں جو خاص طور پر جماع اور وطی کے لئے گھر میں رکھی جائے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے خاص طور پر عبد مکاتب کا ذکر کیا اگرچہ مدبر کا بھی یہی حکم ہے کہ وہ جماع کے لئے باندی رکھنے کا مالک نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب چونکہ یدنا ﴿قبضہ﴾ کے لحاظ سے آزاد ہوتا ہے اس لئے وہ اپنی کمائی کا ایک حد تک مالک ہو جاتا ہے پس اس وجہ سے مکاتب کے بارے میں یہ وہم ہو سکتا تھا کہ شاید مکاتب کے لئے جماع کے واسطے باندی رکھنا جائز ہو مصنف رحمہ اللہ نے صراحتہ مکاتب کا ذکر کر کے اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ مکاتب کے لئے بھی جماع کی خاطر باندی رکھنا جائز نہیں ہے اور اس سے مدبر کے لئے جماع کے واسطے باندی رکھنے کا عدم جواز بدرجہ اولیٰ معلوم ہو گیا۔

وَلَا تَصِحُّ مِنْهُمَا حَجَّةُ الْإِسْلَامِ حَتَّىٰ لَوْ حَجَّ يَقَعُ نَفْلًا وَإِنْ كَانَ بِأَذْنِ الْمَوْلَىٰ لِأَنَّ مَنَافِعَهُمَا فِيمَا سِوَى الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ تَبْقَىٰ لِلْمَوْلَىٰ وَلَا تَكُونُ لَهُمَا قُدْرَةٌ عَلَىٰ آذَانِهِ بِخِلَافِ الْفَقِيرِ إِذَا حَجَّ كَمَا اسْتَعْنَىٰ حَيْثُ يَقَعُ مَا آذَىٰ عَنِ الْقَرْضِ لِأَنَّ مِلْكَ الْمَالِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِذَاتِهِ وَإِنَّمَا شَرْطُ اللَّتَمُّنِ عَنِ الْإِذَاءِ وَلَا يُنَالِي مَالِيَّةَ غَيْرِ الْمَالِ كَالْتِكَاحِ وَالذَّامِ فَإِنَّهُ مَالِكٌ لِلتَّكَاحِ لِأَنَّ قَضَاءَ شَهْوَةِ الْقَرْجِ قَرْضٌ وَلَا سَبِيلَ لَهُ إِلَى التَّسَرُّي قَتَعَيْنِ التَّكَاحِ وَ لِكُنْهُ مَوْقُوفٌ عَلَى رِضَاءِ الْمَوْلَىٰ لِأَنَّ التَّهَرَّ بِتَعَلُّقِ بِرَقَبَتِهِ تَبْقَاءُ فِيهِ وَفِي ذَلِكَ إِضْرَارٌ لِلْمَوْلَىٰ فَلَا بُدَّ مِنْ رِضَائِهِ وَكَذَا هُوَ مَالِكٌ لِدَمِهِ لِأَنَّهُ مُخْتَارٌ إِلَى الْبَقَاءِ وَلَا بَقَاءَ إِلَّا بِهِ وَلِهَذَا لَا يَمْلِكُ الْمَوْلَىٰ إِثْلَاقَ دَمِهِ وَصَحَّ إِتْرَازُ الْعَبْدِ بِالْقَضَائِصِ لِأَنَّهُ فِي ذَلِكَ مِثْلُ الْخَوْرِ۔

ترجمہ ﴿اور خالص غلام اور مکاتب کی طرف سے اسلام کا حج درست نہیں ہوگا﴾ یہاں تک کہ اگر انہوں (خالص غلام اور مکاتب) نے حج کر لیا تو وہ حج لعل واقع ہوگا اگرچہ وہ حج مولیٰ کی اجازت سے ہو کیونکہ نماز اور روزے کے علاوہ باقی چیزوں میں ان

کے سارے منافع مولیٰ کے لئے باقی رہتے ہیں اور ان کو حج ادا کرنے پر قدرت نہیں ہے بخلاف فقیر کے جب وہ حج کرے پھر مالدار ہو جائے کہ اس کا ادا کردہ حج فرض کی طرف سے واقع ہوگا کیونکہ مال کا مالک ہونا حج کی ذات کے لئے شرط نہیں ہے بلکہ اس کی شرط تو ادا ہونا اور ہونے ہی کے لئے لگائی گئی ہے ﴿اور رقیق غیر مال کے مالک ہونے کے منافی نہیں ہے جیسے عقد نکاح اور دم﴾ کیونکہ غلام نکاح کا مالک ہوتا ہے اس لئے کہ شرمگاہ کی شہوت کو پورا کرنا فرض ہے اور غلام کے لئے دلی کی خاطر باندی رکھنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے لہذا نکاح متعین ہوا لیکن نکاح مولیٰ کی رضا مندی پر موقوف ہوگا کیونکہ مہر اس (غلام) کی گردن سے متعلق ہوتا ہے پھر مہر کی ادائیگی کے لئے اس کو بیچا جاسکتا ہے اور غلام کو بیچنے میں مولیٰ کو نقصان پہنچانا ہے لہذا مولیٰ کی رضا ضروری ہے اور اسی طرح غلام اپنے خون کا بھی مالک ہوتا ہے کیونکہ وہ زندہ رہنے کا محتاج ہے اور بغیر خون کے زندہ نہیں رہا جاسکتا اسی وجہ سے مولیٰ غلام کے خون کو ہلاک کرنے کا مالک نہیں ہے اور غلام کا قصاص کا اقرار کرنا درست ہے کیونکہ وہ اپنے خون میں آزادی کی طرح ہے۔

﴿ولا تصح﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عبد رقیق اور مکاتب غلام اگر اسلام کا فریضہ حج ادا کرے تو یہ درست نہیں ہوگا لہذا اگر انہوں نے حج کر لیا تو وہ فرض شمار نہیں ہوگا بلکہ نفل شمار ہوگا اگرچہ مولیٰ نے حج ادا کرنے کی اجازت دی ہو کیونکہ وجوب حج کی شرائط میں سے ایک شرط قدرت اور استطاعت ہے اور غلام کو تو بالکل قدرت اور استطاعت حاصل نہیں ہوتی کیونکہ قدرت نام ہے غلام کے منافع بدنیہ اور منافع مالیہ کا اور نماز روزے کے ادائیگی کے علاوہ غلام کے ہر قسم کے منافع کا مالک مولیٰ ہوتا ہے خواہ وہ منافع بدنیہ ہوں یا منافع مالیہ ہوں پس بذات خود غلام کو ادائے حج کی قدرت نہیں ہے پس جب غلام کے اندر قدرت اور استطاعت معدوم ہے تو اس پر حج بھی فرض نہیں ہوگا اگر اس نے حج ادا کر لیا تو وہ نفل حج شمار ہوگا حج فرض شمار نہیں ہوگا۔

﴿بخلاف الفقیر﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح فقیر پر حج فرض نہیں ہوتا لیکن اگر وہ کسی طرح حج ادا کر لے اور پھر مالدار ہو جائے تو اس کا یہی پہلا حج فرض شمار ہوتا ہے اسی طرح غلام پر بھی حج فرض نہیں ہے لیکن اگر کسی طرح حج ادا کر لے تو اس کا یہی پہلا حج فرض شمار ہونا چاہئے۔

شارح رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا حاصل جواب یہ ہے کہ غلام کو فقیر پر قیاس نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ فقیر میں وجوب حج کی شرائط میں سے مال کا مالک ہونے کی شرط نہیں پائی جارہی ہے اور غلام میں وجوب حج کی شرائط میں سے استطاعت کی شرط نہیں پائی جارہی ہے اور مال کا مالک ہونا یہ ادائے حج کی اصل شرط نہیں ہے اس کا شرط ہونا تو محض ادائے حج کی سہولت کے لئے ہے درحقیقت قدرت ادائے حج کی اصل شرط ہے جس کا تعلق بدن کے ساتھ ہے اور فقیر اپنے منافع بدن کا خود مالک ہے اس لئے اس کا حج فرض شمار ہوگا۔ اور غلام اپنے منافع بدن کا خود مالک نہیں ہے بلکہ ان کا مالک مولیٰ ہے پس غلام نے حج ادا کیا تو گویا اس غیر کی ملک کیساتھ حج ادا کیا نہ کہ اپنی ملک کے ساتھ اس لئے غلام کا حج فرض شمار نہیں ہوگا اور مولیٰ کے اجازت دینے سے غلام کے منافع بدن مولیٰ کی ملک سے خارج نہیں ہوتے۔

﴿ولا ینافی مالکیۃ غیری المال﴾ رقیق کا دوسرا حکم بیان کر رہے ہیں کہ رقیق ہونا مال کے علاوہ دوسری چیزوں کے مالک ہونے کے منافی نہیں ہے یعنی غلام مال کے علاوہ دوسری چیزوں کا مالک ہو سکتا ہے کیونکہ مال ہونے کے لحاظ سے اگرچہ وہ مملوک ہوتا ہے لیکن آدمی ہونے کے لحاظ سے وہ غیر مملوک ہوتا ہے اور غیر مال چونکہ آدمیت کے خصائص میں سے ہے اس لئے غلام اپنے آدمی ہونے کی وجہ سے ان تمام چیزوں کا مالک ہوگا جو غیر مال ہیں مثلاً نکاح غیر مال ہے لہذا غلام نکاح کا مالک ہوگا اس لئے کہ غلام نکاح کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ جائز طریقہ پر فرج کی شہوت کو پورا کرنا فرض ہے اور غلام ضرورت کے وقت مولیٰ کے مال سے کھانے پینے کے لحاظ

سے نفع اٹھا سکتا ہے مگر ضرورت کے وقت مولیٰ کی باندی سے ولی کے لحاظ سے نفع نہیں اٹھا سکتا ہے۔ اور نہ ہی غلام جماع کرنے کے لئے باندی رکھ سکتا ہے اور جب وہ اس ضرورت (فرج کی شہوت) کو پورا کرنے کے لئے نہ مولیٰ کی باندی سے نفع اٹھا سکتا ہے اور نہ خود باندی رکھ سکتا ہے اور اس کو پورا کرنا بھی ضروری ہے تو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے نکاح کے علاوہ کوئی اور صورت باقی نہ رہی پس غلام نکاح کا مالک ہوگا ہاں اتنی بات تو ضرور ہے کہ غلام کے نکاح کا نافذ ہونا مولیٰ کی رضامندی اور اس کی اجازت پر موقوف ہوگا اس لئے کہ نکاح مہر کو مستلزم ہے اور غلام کے پاس اپنے رقبہ کے علاوہ کوئی اور مال نہ ہو تو مہر کا وجوب اس کے رقبہ کے ساتھ متعلق ہوگا یعنی غلام کو بیچ کر اس کی بیوی کا مہر ادا کر دیا جائے گا حالانکہ غلام کا رقبہ مولیٰ کا حق ہے لہذا اگر مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر کے مہر واجب کر دیا گیا تو اس میں مولیٰ کا ضرر ہے اس لئے پہلے ہی سے مولیٰ کی اجازت اور رضامندی ضروری ہے اور غلام کا نکاح مولیٰ کی اجازت اور رضامندی پر موقوف ہوگا۔ اور دم بھی غیر مال ہے لہذا غلام اپنے خون کا بھی مالک ہوگا اور اس کو مالک بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ غلام بحیثیت انسان زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں ہے اس لئے غلام اپنے خون کا مالک ہوگا یہی وجہ ہے کہ مولیٰ بھی اس کے خون کو تلف کرنے کا حق نہیں رکھتا اور غلام اگر کسی قتل عمد کا اقرار کر لے جو موجب قصاص ہے تو یہ اقرار صحیح ہوگا چونکہ اس سلسلے میں غلام آزاد کے مشابہ ہے پس جس طرح قتل عمد کے سلسلے میں آزاد کا اقرار صحیح ہے اسی طرح غلام کا اقرار بھی صحیح ہوگا۔

وَيُنَاقِي كَمَالَ الْحَالِ فِي أَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمُضَوَّعَةِ لِلْبَشَرِ كَالدِّمَةِ وَالْوِلَايَةِ وَالْحَلِّ فَإِنْ دِمَّتْه قَائِمَةٌ لَا تَقْبَلُ أَنْ يُجِبَ عَلَيْهِ دَيْنٌ مَا لَمْ يُعْتَقِ أَوْ لَمْ يُكَاتَبْ وَلَا وِلَايَةٌ لَهُ عَلَى أَحَدٍ بِالتَّكَاثُرِ وَلَا يَحِلُّ لَهُ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلُ مَا حَلَ لِلْخَرِّ فَإِنْ لُحِخَ أَنْ تَحِلَّ أَرْبَعُ نِسَاءٍ وَلِلرَّقِيقِ يَصِفُ ذَلِكَ وَإِنَّهُ أَيْ الرِّقْلُ لَا يُؤْخَذُ فِي عَصَةِ الدَّامِ أَيْ إِزَالَةِ عَصَةِ الدَّامِ بَلْ دَمُهُ مَعْصُومٌ كَمَا كَانَ دَمُ الْخَرِّ مَعْصُومًا لِأَنَّ الْعَصَةَ الْمُؤْتَمَةَ بِالْإِيمَانِ أَيْ مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا يَسْتَحِقُّ الْإِيمَانَ قَاتِلُهُ فَتَجِبُ الْكَفَّارَةُ عَلَيْهِ وَالْمَقُومَةُ بِدَارِهِ أَيْ الْعَصَةِ الَّتِي تُوجِبُ الْقِيَمَةَ تَقْبَلُ بِدَارِ الْإِيمَانِ فَتَنْ قَتَلَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ تَجِبُ الدِّيَّةُ وَالْقِصَاصُ عَلَى قَاتِلِهِ بِخِلَافِ مَنْ أَسْلَمَ فِي دَارِ الْحَرْبِ وَلَمْ يُهَاجِرْ إِلَى دَارِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى قَاتِلِهِ إِلَّا الْكَفَّارَةُ دُونَ الدِّيَةِ وَالْقِصَاصِ إِذْ لَيْسَ لَهُ إِلَّا الْعَصَةُ الْمُؤْتَمَةُ دُونَ الْمَقُومَةِ وَالْعَبْدُ فِيهِ أَيْ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعِصَتَيْنِ كَالْخَرِّ أَمَّا فِي الْإِيمَانِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا فِي الْإِخْرَاقِ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ فَلِأَنَّهُ تَبِعَ لِلْمَوْلَى فَإِذَا كَانَ الْمَوْلَى مُخْرَجًا فِي دَارِ الْإِسْلَامِ كَانَ الْعَبْدُ أَيْضًا مُخْرَجًا فِيهِ إِمَّا بِالْإِسْلَامِ أَوْ بِقَبُولِ الدِّيَةِ وَإِنَّمَا يُؤْخَذُ فِي قِيَمَتِهِ أَيْ إِنَّمَا يُؤْخَذُ الرِّقْلُ فِي لِقْصَانِ قِيَمَتِهِ حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ قِيَمَتُهُ عَشْرَةَ أَلْفٍ جُرْهُمٍ يُبْغَى أَنْ يُنْقَضَ مِنْهُ عَشْرَةُ دَرَاهِمٍ خَطَا لِمَرْتَبَتِهِ عَنْ مَرْتَبَةِ الْخَرِّ.

اور غلامی ان اعزازات کی اہلیت میں کمال حال کے معنی ہے جو انسان کے لئے وضع کئے گئے ہیں جیسے ذمہ اور ولایت اور حلت کہ غلام کا ذمہ ناقص ہے جو اس بات کو قبول نہیں کرتا کہ اس پر دین واجب ہو جب تک کہ وہ آزاد نہ کیا جائے یا

مکاتب نہ بنایا جائے اور نہ ہی غلام کو کسی پر نکاح کی ولایت حاصل ہے اور نہ ہی اس کے لئے اتنی عورتیں حلال ہیں جتنی آزاد مرد کے لئے حلال ہیں کیونکہ آزاد مرد کے لئے چار عورتیں حلال ہیں اور غلام کے لئے اس کا نصف حلال ہے ﴿اور یہ﴾ یعنی غلامی ﴿محض﴾ خون میں مؤثر نہیں ہے ﴿یعنی محض دم کو زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہے بلکہ اس کا خون محفوظ ہوتا ہے جس طرح کسا زاد کا خون محفوظ ہوتا ہے﴾ اس لئے کہ محض مؤثرہ (گنہگار کرنے والی محض) ایمان کی وجہ سے ہے ﴿یعنی جو شخص مومن ہو اس کا قاتل مکناہ کا مستحق ہوتا ہے جس کی وجہ سے کفارہ اس پر واجب ہوتا ہے﴾ اور محض مقومہ دار الاسلام سے ثابت ہوتی ہے ﴿یعنی وہ محض جو قیمت کو واجب کرے وہ دار الاسلام سے ثابت ہوتی ہے پس دار الاسلام میں مسلمانوں میں سے جو شخص قتل کیا گیا اس کے قاتل پر دیت اور قصاص واجب ہوگا بخلاف اس شخص کے جو دار الحرب میں اسلام قبول کرے اور دار الاسلام کی طرف ہجرت نہ کرے تو اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہوگا نہ کہ دیت اور قصاص کیونکہ اس کو محض مؤثرہ حاصل ہے نہ کہ محض مقومہ دار الاسلام اس سلسلے میں ﴿یعنی ان دونوں محضتوں میں سے ہر ایک میں﴾ آزاد کی طرح ہے ﴿بہر حال ایمان میں سوطا ہر ہے اور بہر حال دار الاسلام میں محفوظ ہونا اس لئے کہ غلام مولیٰ کے تابع ہے پس جب مولیٰ دار الاسلام میں محفوظ ہے تو غلام بھی محفوظ ہوگا یا تو اسلام کی بناء پر اور یا قبول ذمہ کی بناء پر ﴿البتہ غلامی اس کی قیمت میں مؤثر ہے﴾ یعنی غلام ہونا اس کی قیمت کے کم ہونے میں مؤثر ہے یہاں تک کہ جب غلام کی قیمت دس ہزار درہم کو پہنچ جائے تو مناسب ہے کہ اس سے دس درہم کم کئے جائیں غلام کے مرتبہ کو آزاد کے مرتبہ سے کم کرنے کے لیے ہے

تشریح ﴿وینافی کمال الحال﴾ مصنف فرماتے ہیں کہ رقیق ان کرامتوں کے سلسلہ میں جو آدمی کے لیے اس دنیا میں موضوع ہیں کمال شرف اور کمال مرتبہ کے منافی ہے یعنی رقیق ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہے جو شرف و اعزاز دنیا میں انسان کے لئے وضع کیا گیا ہے مطلب یہ ہے کہ آزاد آدمی کو اس دنیا میں کامل درجے کا اعزاز اور شرف حاصل ہوتا ہے مگر غلام کو اس کی رقیق کی وجہ سے اس کے مقابلے میں ناقص درجے کا اعزاز و شرف حاصل ہوتا ہے باقی اخروی شرف و اعزاز میں غلام اور آزاد دونوں برابر ہیں کیونکہ اخروی شرف و اعزاز کی اہلیت کا دار و مدار تقویٰ پر ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے ﴿ان اکرمکم عند اللہ اتقکم﴾ بہر حال غلام دنیاوی کمال شرف و اعزاز سے محروم ہوتا ہے مثلاً ذمہ، ولایت اور حلت یہ تینوں دنیاوی شرف و اعزاز ہیں۔

(۱) ذمہ تو اس لئے شرف و اعزاز ہے کہ انسان ذمہ کی وجہ سے اس بات کا اہل ہوتا ہے کہ وہ دوسروں پر کوئی چیز واجب کرے اور اس بات کا بھی اہل ہوتا ہے کہ اس پر کوئی چیز واجب کی جائے اور انسان ذمہ کی وجہ سے حیوانات سے ممتاز ہوتا ہے۔ اور خطاب کا اہل بنتا ہے یہ ساری چیزیں اس بات کی علامت ہیں کہ ذمہ ایک شرف اور اعزاز ہے اور غلام کا ذمہ ناقص ہوتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ دوسروں کا دین واجب ہونے کا اہل نہیں ہے۔ جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہو جائے یعنی اگر غلام مجبور ہو ﴿یعنی اس پر تجارت سے پابندی لگائی گئی ہو﴾ یا ماذون نہ ہو تو اس سے فی الحال دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے یا مکاتب ہونے کے بعد اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔

(۲) ولایت شرف و اعزاز اس لئے ہے کہ ولایت کہتے ہیں دوسروں پر اپنا قول نافذ کرنا خواہ وہ دوسرے چاہیں یا نہ چاہیں۔ اور یہ بات آدمی کے صاحب غلبہ اور صاحب سلطنت ہونے کی نشانی ہے اور غلبہ اور سلطنت شرف و اعزاز ہے لہذا ولایت بھی شرف و اعزاز ہوگی اور غلام کی ولایت بھی ناقص ہے کیونکہ اس کو کسی کا نکاح کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔

(۳) اور حلیہ نساء یعنی عورتوں کا حلال ہونا اس لئے شرف و اعزاز ہے کہ آزاد عورتوں کو اپنا فراش بنانا اور شہوت پوری کرنے کے طریقوں میں اس طرح توسیع کرنا کہ گناہ اور ملامت سے بچ جائے بلاشبہ شرف و اعزاز ہے پس ثابت ہوا کہ حلیہ نساء شرف و اعزاز ہے اور رقیۃ کی وجہ سے غلام کی حلیہ نساء بھی ناقص ہے چنانچہ آزاد آدمی اگر چار عورتوں سے بیک وقت نکاح کرنے کا اختیار رکھتا ہے تو غلام اپنی رقیۃ کی وجہ سے بیک وقت صرف دو عورتوں سے نکاح کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔

﴿والہ ای الذی﴾ مصنف ~~یضاح~~ فرماتے ہیں کہ رقیۃ خون کی عصمت ﴿حفاظت﴾ کو زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہے یعنی رقیۃ کی وجہ سے غلام کے خون کی عصمت زائل نہیں ہوتی بلکہ غلام کا خون بھی اسی طرح معصوم اور محفوظ ہوتا ہے جس طرح آزاد آدمی کا خون معصوم ہوتا ہے کیونکہ عصمت نام ہے اس بات کا کہ جب صاحب شرع اور صاحب دم کے حق کو تلف کرنا حرام ہے پھر عصمت کی دو قسمیں ہیں: (۱) عصمت مؤثمہ (۲) عصمت مقومہ۔

عصمت مؤثمہ: وہ عصمت ہے جس سے تعرض ﴿چھیڑ چھاڑ﴾ کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے اور یہ عصمت ایمان کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے یعنی مومنین کا قاتل گناہ کا مستحق ہوتا ہے جس کی حلالتی کے لیے قاتل پر کفارہ واجب ہوتا ہے۔

اور عصمت مقومہ وہ عصمت ہے جس سے تعرض کرنے پر قیمت یعنی ضمان ﴿دیت یا قصاص﴾ واجب ہوتا ہے اور یہ عصمت دارالاسلام میں رہنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے چنانچہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو دارالاسلام میں قتل کر دے تو اس کے قاتل پر دیت یا قصاص بھی واجب ہوگا اور کفارہ بھی واجب ہوگا کیونکہ اس مقتول مسلمان میں دونوں عصمتیں موجود ہیں عصمت مؤثمہ بھی ہے اور عصمت مقومہ بھی ہے۔ پس عصمت مؤثمہ کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا اور عصمت مقومہ کی وجہ سے دیت یا قصاص واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص دارالحرب میں اسلام قبول کر کے وہیں رہ جائے دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کرے تو اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہوگا دیت یا قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس مقتول مسلمان میں صرف عصمت مؤثمہ یعنی ایمان موجود ہے عصمت مقومہ یعنی دارالاسلام میں رہنا موجود نہیں ہے۔

﴿والعبد فیہ﴾ اور غلام ان دونوں عصمتوں میں آزاد کی مانند ہے عصمت مؤثمہ میں تو اس لیے کہ یہ حاصل ہوتی ہے ایمان سے اور ایمان میں غلام کا آزاد کی مانند ہونا ظاہر ہے کیونکہ آزاد اور غلام کے ایمان میں کوئی فرق نہیں ہے لہذا ایمان کی وجہ سے جس طرح آزاد کو عصمت مؤثمہ حاصل ہوتی ہے اسی طرح غلام کو بھی ایمان کی وجہ سے عصمت مؤثمہ حاصل ہوگی اور عصمت مقومہ یعنی دارالاسلام میں رہنا اس میں غلام آزاد کے مشابہ اس طرح ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کے تابع ہوتا ہے پس جب مولیٰ دارالاسلام میں محفوظ الدم اور معصوم ہے اور اس کو عصمت مقومہ حاصل ہے تو اس کے تابع ہو کر غلام بھی معصوم اور محفوظ الدم ہوگا اور اس کو بھی عصمت مقومہ حاصل ہوگی یہاں یہ بات کہ مولیٰ کیوں معصوم اور محفوظ الدم ہے؟ تو فرمایا کہ اگر مولیٰ مسلمان ہو تب تو مسلمان ہونے کی بناء پر اور اگر مولیٰ کافر ہو اور ذمی ہونے کی حیثیت سے دارالاسلام میں رہ رہا ہو تو پھر ذمی ہونے کی بناء پر وہ محفوظ الدم ہوگا۔

﴿والما یؤثر فی قیمتہ﴾ ہاں البتہ رقیۃ غلام کی قیمت کو کم کرنے میں مؤثر ہوتی ہے یعنی رقیۃ کی وجہ سے غلام کی جان کی قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم ہو جاتی ہے، چنانچہ اگر آزاد آدمی کو اگر کوئی شخص خطاۃً قتل کر دے تو دس ہزار درہم واجب ہوتے ہیں بطور دیت کے اور اگر کوئی شخص غلام خطاۃً قتل کر دے تو اگر اس کی قیمت دس ہزار درہم سے کم ہو پھر تو وہی قیمت واجب ہوگی اور اگر غلام کی قیمت آزاد آدمی کی دیت یعنی دس ہزار درہم سے زائد یا اس کے برابر ہو تو غلام کی دیت میں سے ۱۰ درہم کم کئے جائیں گے یعنی غلام کی

دیت میں دس درہم کم دس ہزار درہم واجب ہوں گے اور ایسا اس لئے کیا تاکہ آزاد آدمی کے رتبہ سے غلام کا رتبہ کمٹا رہے۔

وَلِهَذَا أَيْ لِيَكُونَ الْعَبْدُ مِثْلَ الْخَرِيِّ فِي الْعِصَةِ يُقْتَلُ الْخَرِيُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا عِنْدَنَا إِذَا قَدْ وَجَدَتِ الْمَسَاوَاةُ فِي الْمَعْنَى الْأَصْلِيَّةِ الَّتِي يَتَنَبَّهُ عَلَيْهَا الْقِصَاصُ وَالْكَرَامَاتُ الْأَخْرَصَةُ لَا يَدْنُو فِي الْخَرِّ لَا يَتَعَلَّقُ بِهَا الْقِصَاصُ كَمَا يَجْرِي ذَلِكَ فِيمَا بَيْنَ الذَّكَرِ وَالْأُنْثَى وَإِنْ كَانَ يَنْتَقِصُ بَدَلُ دِمَائِهَا عَنْ بَدَلِ دِمِ الذَّكَرِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يُقْتَلُ الْخَرُّ بِالْعَبْدِ لِغَدَمِ أَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ قَامَتَهُ الْقِصَاصُ لِغَدَمِ الْمَسَاوَاةِ وَصَحَّ أَمَانُ الْمَأْدُونِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ يُقْتَلُ أَيْ وَلَا جُلَّ كَوْنُ الْعَبْدِ مِثْلَ الْخَرِّ فِي الْعِصَةِ صَحَّ أَمَانُ الْمَأْدُونِ بِالْقِتَالِ لَا الْمَأْدُونِ فِي التِّجَارَةِ لِلْكَفَّارِ لِأَنَّهُ لِمَا آدَنَهُ التَّوَلَّى بِالْقِتَالِ صَارَ شَرِيكًا فِي الْغَنِيمَةِ فَلَا أَمَانَ تَصَرُّفٌ فِي حَقِّ نَفْسِهِ قِصَاصًا لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ ضِمْنًا وَإِنَّمَا قَيْدُ الْمَأْدُونِ لِأَنَّهُ فِي أَمَانِ الْمَحْجُورِ خِلَافًا لِعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَصِحُّ لِأَنَّهُ لَا حَقَّ لَهُ فِي الْجِهَادِ حَتَّى يَكُونَ مُسْقِطًا حَقَّ نَفْسِهِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ وَ الشَّافِعِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَصِحُّ أَمَانُهُ لِأَنَّهُ مُسْلِمٌ مِنْ أَهْلِ نَصْرَةِ الدِّينِ وَ لَعَلَّهُ فِيهِ يَكُونُ مَصْلَحَةٌ لِلْمُسْلِمِينَ -

ترجمہ: ﴿اور اسی وجہ سے﴾ یعنی چونکہ عصمت میں غلام آزادی کی طرح ہے ﴿اس لیے آزاد کو غلام کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا جائے گا﴾ ہمارے نزدیک کیونکہ اس معنی اصلی میں برابری پائی گئی ہے جس پر قصاص کا دار و مدار ہے اور دوسرے شرف و اعزاز آزادی کا ایک زائد صفت ہے کہ جس کے ساتھ قصاص کا کوئی تعلق نہیں ہے جس طرح کہ مرد اور عورت کے درمیان قصاص جاری ہوتا ہے اگرچہ عورت کے خون کا عوض مرد کے خون کے عوض سے کم ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آزاد کو غلام کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا انسانی شرف و اعزاز کی اہلیت کے نہ ہونے کی وجہ سے، پس برابری نہ ہونے کی وجہ سے قصاص ممنوع ہو گیا ﴿اور ماذون غلام کا امن دینا درست ہے﴾ اس کا عطف ماتن رحمۃ اللہ علیہ کے قول یقتل پر ہے یعنی چونکہ غلام عصمت میں آزادی کی طرح ہے اس لیے اس غلام کا امن دینا درست ہے جس کو جہاد کی اجازت دی گئی ہو نہ کہ اس غلام کا امن دینا جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہو اس لیے کہ جب مولیٰ نے اس کو جہاد کی اجازت دیدی تو وہ مال فیضیت میں شریک ہو گیا پس امن دینا قصداً اپنے حق میں تصرف کرنا ہے پھر اس کے غیر کے حق میں یہ تصرف ضماً ہوگا ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے ماذون کی قید لگائی ہے اس لیے کہ عبد مجبور کے امن دینے کے سلسلے میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عبد مجبور کا امن دینا درست نہیں ہے کیونکہ جہاد میں اس کا کوئی حق نہیں ہے کہ وہ اپنے حق کو ساقط کرنے والا ہو اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا امن دینا درست ہے کیونکہ عبد مجبور مسلمان ہے اور دین اسلام کے مددگاروں میں سے ہے اور ہو سکتا ہے کہ امن دینے میں مسلمانوں کی مصلحت قائم ہو۔

تشریح: ﴿وَلِهَذَا أَيْ لِيَكُونَ الْعَبْدُ مِثْلَ الْخَرِّ﴾ چونکہ غلام دونوں عصمتوں میں آزادی کی طرح ہے اس لیے اگر کوئی آزاد آدمی غلام کو عمدہ قتل کر دے تو ہمارے نزدیک غلام کے بدلے میں آزاد کو قصاصاً قتل کیا جائے گا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قتل نہیں کیا جائے گا، ہماری دلیل یہ ہے کہ قصاص کی بنیاد مساوات پر ہے اور آزاد اور غلام کے درمیان مساوات موجود ہے کیونکہ غلام جان کے لحاظ

سے دونوں عصمتوں میں آزاد کے مشابہ ہے، پس جب دونوں عصمتوں میں غلام آزاد کی مانند ہے تو وہ معنی اصلی جس پر قصاص کا دار و مدار ہے یعنی جان کا محفوظ الہم ہونا اس میں مساوات پائی گئی اور جب معنی اصلی میں مساوات پائی گئی تو غلام کے بدلے میں آزاد کو قصاصاً قتل کیا جائے گا۔ باقی رہے دوسرے شرف و اعزاز جو آزاد میں پائے جاتے ہیں اور غلام میں نہیں پائے جاتے (جیسے ذمہ، ولایت اور حلیۃ نساء) وہ آزاد کی ایک زائد فضیلت ہے ان پر قصاص کا دار و مدار نہیں ہے اگر قصاص کا دار و مدار انہی اعزازات پر ہوتا تو عورت کے بدلے میں مرد کو قتل نہ کیا جاتا، حالانکہ عورت کے بدلے میں مرد کو قصاصاً قتل کیا جاتا ہے اگرچہ عورت کے خون کی دیت مرد کے خون کی دیت سے کم یعنی نصف ہوتی ہے وجہ وہی ہے کہ عورت دونوں عصمتوں میں مرد کے مشابہ ہے اس لئے عورت کے بدلے میں مرد کو قصاصاً قتل کیا جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ غلام کے بدلے میں آزاد کو قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ غلام میں ان امور کی اہلیت نہیں پائی جاتی جو کہ انسان کے حق میں دنیا میں باعث شرف و اعزاز ہیں اور آزاد آدمی ان اعزازات کا اہل ہے اس لئے آزاد اور غلام دونوں میں مساوات نہیں ہے اور جب مساوات نہیں ہے تو غلام کو قتل کرنے کی وجہ سے آزاد پر قصاص نہیں آ سکتا کیونکہ قصاص کا دار و مدار برابری پر ہے۔

جو صحاح امان المآذون کے اس کا عطف ماتن رحمہ اللہ کے قول سابق یہ قتل پر ہے۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ غلام چونکہ دونوں عصمتوں میں آزادی کی طرح ہے اس لئے عہد مآذون فی الجہاد کا کافر حبی کو امن دینا صحیح ہے۔

یہ بات یاد رکھئے کہ یہاں متن میں مآذون سے مراد مآذون فی الجہاد ہے مآذون فی التجارۃ نہیں ہے الغرض عہد مآذون فی الجہاد کا کافر حبی کو امن دینا اس لئے صحیح اور معتبر ہے کہ جب موئی نے غلام کو جہاد کی اجازت دیدی تو اجازت ملنے کی وجہ سے غلام دوسرے غازیوں اور مجاہدین کے ساتھ مال غنیمت میں شریک ہو گیا کیونکہ غلام بھی ایک انسان ہے اور مخاطب ہے اور مستحق ہے پس جب عہد مآذون نے جہاد کے موقع پر کافر حبی کو امن دیا تو گویا کہ اس نے مال غنیمت میں اولاً اور قصداً اپنا حق تلف کیا ہے پھر دوسرے مجاہدین کے حق میں ضمانت دے رہا ہے اور اس کا اثر ضرورتاً دوسرے کے حق میں پڑ جاتا ہے اس لیے اس کا امن دینا درست ہوگا۔

جو انما قید بالمآذون کے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے مآذون کی قید اس لئے لگائی کہ عہد مجبور (وہ غلام جس کو موئی نے جہاد کی اجازت نہ دی ہو مگر وہ جہاد میں چلا گیا اور وہاں اس نے کسی کافر حبی کو امن دیا) کے امن دینے کے بارے میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عہد مجبور کا کافر حبی کو امن دینا صحیح اور معتبر نہیں ہے کیونکہ عہد مجبور کا نہ جہاد میں کوئی حق ہے اور نہ ہی غنیمت میں وہ مجاہدین کے ساتھ شریک ہے اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ عہد مجبور نے امن دے کر غنیمت میں سے اپنا حق تلف (ضائع) کیا ہے بلکہ اس نے امن دے کر قصداً دوسرے مجاہدین کا حق تلف کیا ہے اور دوسرے کا حق تلف کرنا جائز نہیں ہے اس لئے عہد مجبور کا امن دینا صحیح نہیں ہے اور امام محمد رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عہد مجبور کا امن دینا صحیح اور معتبر ہے کیونکہ وہ مسلمان ہے اور دین اسلام کی مدد اور نصرت کرنے والوں میں شامل ہے یعنی اس نے جہاد میں حصہ لے کر دین اسلام کی مدد اور نصرت کی ہے اور ممکن ہے کہ اس کے امن دینے میں عام مسلمانوں کی مصلحت اور فائدہ پوشیدہ ہو اس لئے اس کا امن دینا معتبر ہوگا۔

تنبیہ کے کتاب کی عبارت «صار ہدیۃ فی الغنیمة» میں غنیمت سے مراد ربح ہے جو عطیہ کے معنی میں ہے کیونکہ غلام اگرچہ مآذون فی الجہاد ہو لیکن پھر بھی وہ مال غنیمت کا مستحق نہیں ہوتا البتہ عطیہ کے طور پر امیر المؤمنین اس کو تھوڑا بہت دے سکتا ہے اور اس کو اصطلاح میں ربح سے تعبیر کیا جاتا ہے مگر ربح بھی چونکہ مال غنیمت سے دیا جاتا ہے اس لئے وہ فی الجملہ غنیمت کا مال ہوا اس وجہ

سے ملا جیوں نے صار ہر یکا فی الغنیمۃ کہہ دیا ہے۔

وَ اِقْرَارُهُ بِالْحُدُودِ وَ الْقصاصِ اِنِّ صَحَّ اِقْرَارُ الْعَبْدِ الْمَأْذُونِ بِمَا يُوجِبُ الْحُدُودَ وَ الْقصاصَ وَ اِنْ كَانَ يَشْتَرِكُ فِيهِ الْمُخْجُورُ اَيْضًا لِانَّ اِقْرَارَهُ يَصِيرُ مُلَاقِيًا حَتَّى تَفْسِيهِ الَّذِي هُوَ الدَّمُ وَ اِنْ كَانَ اِثْلَافَ مَالِيَةِ الْمَوْلَى بِطَرِيقِ الضَّمَنِ وَ بِالسَّرِقَةِ الْمُسْتَهْلَكَةِ اَوْ الْقَائِمَةِ فَيَجِبُ الْقَطْعُ فِي الْمُسْتَهْلَكَةِ وَ لَا ضَمَانَ عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ لَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْقَطْعِ وَ يُرَدُّ الْمَالُ فِي الْقَائِمَةِ اِلَى الْمُسْرِوقِ مِنْهُ وَ يَقْطَعُ وَ هَذَا كُلُّهُ فِي الْمَأْذُونِ وَ اِلَى الْمُخْجُورِ اِخْتِلَافٌ اِنِّ اِنْ اَقْرَرَ الْعَبْدُ الْمُخْجُورُ بِالسَّرِقَةِ قَائِمًا كَانَ الْمَالُ هَالِكًا قُطِعَ وَ لَا ضَمَانَ وَ اِنْ كَانَ قَائِمًا قَائِمًا صَدَقَ الْمَوْلَى قُطْعًا وَ يُرَدُّ وَ اِنْ كَذَّبَهُ الْمَوْلَى فَفِيهِ اِخْتِلَافٌ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقْطَعُ وَ يُرَدُّ وَ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقْطَعُ وَ لَا يُرَدُّ وَ لَكِنْ يَضْمَنُ مِثْلَهُ بَعْدَ الْاِغْتِيَابِ وَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَقْطَعُ وَ لَا يُرَدُّ بَلْ يَضْمَنُ الْمَالُ بَعْدَ الْاِغْتِيَابِ وَ دَلَالِلُ الْكَلِّ فِي كُتُبِ الْفِقْهِ .

ترجمہ ﴿اور اس کا حدود و قصاص کا اقرار کرنا درست ہے﴾ یعنی عبد ماذون کا اس چیز کا اقرار کرنا درست ہے جو حدود و قصاص کو واجب کرے اگرچہ اس حکم میں عبد مجبور بھی شریک ہے کیونکہ اس کا اقرار خود اس کے حق یعنی خون سے ملاتی ہوگا اگرچہ یہ اقرار ضامن مولیٰ کی مالیت کو ضائع کرنے والا ہے ﴿اور چوری کا اقرار کرنا درست ہے﴾ خواہ چوری کیا ہو مال ہلاک ہو چکا ہو یا موجود ہو ﴿تو چرایا ہوا مال جو ہلاک ہو چکا ہو اس میں قطع ید واجب ہوگا اور چور پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ ضمان قطع ید کے ساتھ جمع نہیں ہوتا اور جو مال مسروق موجود ہو اس میں وہ مال مسروق منہ کو واپس دیدیا جائے گا اور چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہ سارے احکام عبد ماذون کے بارے میں ہیں ﴿اور عبد مجبور کے بارے میں اختلاف ہے﴾ یعنی اگر عبد مجبور نے چوری کا اقرار کر لیا تو اگر مال ہلاک ہو چکا ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا اور اگر چرایا ہوا مال موجود ہو اور مولیٰ اس کی چوری کی تصدیق کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال مسروق واپس کیا جائے گا اور اگر مولیٰ نے اس کی چوری کی تکذیب کی تو اس کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ علیہ السلام کے نزدیک چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور چرایا ہوا مال بھی واپس کیا جائے گا اور امام ابو یوسف علیہ السلام کے نزدیک ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال واپس نہیں کیا جائے گا لیکن عبد مجبور آزاد کئے جانے کے بعد اس کے برابر مال کا ضامن ہوگا اور امام محمد علیہ السلام کے نزدیک نہ ہاتھ کاٹا جائے گا اور نہ مال واپس کیا جائے گا بلکہ آزادی کے بعد وہ مال کا ضامن ہوگا اور سب کے دلائل فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں۔

تشریح ﴿و اِقْرَارُهُ بِالْحُدُودِ وَ الْقصاصِ﴾ ماقبل میں دو اصول گزرے ہیں ان پر مسئلہ متفرع کر رہے ہیں پہلا اصول یہ ہے کہ رقیق غیر مال مثلاً دم کے مالک ہونے کے منافی نہیں یعنی غلام اپنے خون کا اسی طرح مالک ہوتا ہے جس طرح آزاد آدمی اپنے خون کا مالک ہوتا ہے اور دوسرا اصول یہ ہے کہ اگر اولاً اور قصداً ایک چیز غلام پر لازم ہو تو وہ ضمانت دوسروں کی طرف تھدی ہو سکتی ہے ان دونوں اصولوں پر مسئلہ متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ غلام کا حدود و قصاص کا اقرار کرنا صحیح ہے یعنی غلام نے اگر ایسی چیز کا اقرار کیا جو حدود کو واجب کرتی ہو یا ایسی چیز کا اقرار کیا جو قصاص کو واجب کرتی ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا خواہ غلام ماذون ہو یا مجبور ہو کیونکہ دم کے سلسلہ میں غلام اصل حریت پر باقی ہے یعنی غلام اپنے خون کا خود مالک ہے اسی وجہ سے نہ مولیٰ اس کا خون بہا سکتا ہے اور نہ اس پر حدود و قصاص کا اقرار کر سکتا ہے جب دم میں غلام اپنی اصل حریت پر باقی ہے اور اپنے خون کا خود مالک ہے تو اس کا موجب حد اور

موجب قصاص چیزوں کا اقرار کرنا درست ہوگا کیونکہ اس اقرار کا اثر براہ راست خود اس کے حق پر پڑ رہا ہے اگر آپ کہیں کہ قصاص سے مولیٰ کے حق (غلام کی رقبہ) کو تلف کرنا لازم آتا ہے۔ لہذا قصاص کا اقرار صحیح نہیں ہونا چاہئے تو ﴿وان كان اتلافاً﴾ سے شارح مفسر نے اس کا جواب دیا کہ غلام نے اولاً اور قصہ الہنا حق تلف کیا ہے پھر اس کے ضمن میں جبکہ مولیٰ کا حق تلف ہوا اور یہ بات جائز ہے کہ اولاً اور قصہ اکوئی چیز غلام پر واجب ہو پھر وہ ضمناً اور جبکہ کسی اور کی طرف متعدی ہو جائے جیسا کہ اوپر اس دینے کے مسئلہ میں گذرا ہے۔

﴿وہا لسوق﴾ اور اسی طرح عید ماذون اگر چوری کا اقرار کرے تو یہ صحیح اور معتبر ہوگا خواہ مال مسروق ہلاک ہو چکا ہو یا موجود ہو پس اگر مال مسروق ہلاک ہو چکا ہو تو غلام پر صرف قطع ید واجب ہوگا مال مسروق کا ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ قطع ید اور ضمان دونوں سزائیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔ اور اگر مال مسروق موجود ہو تو غلام پر قطع ید بھی واجب ہوگا۔ اور مال مسروق کو مالک کی طرف واپس کرنا بھی واجب ہوگا۔ قطع ید تو اس لئے واجب ہوگا کہ غلام دم کے سلسلے میں اصل حریت پر باقی ہے لہذا چوری کرنے کی وجہ سے جس طرح آزاد پر قطع ید واجب ہوتا ہے اسی طرح غلام پر بھی واجب ہوگا اور مال مسروق مالک کو واپس کرنا اس لئے ضروری ہے کہ اگر مال مسروق مالک کو واپس نہ کیا گیا بلکہ غلام کے قبضے میں رہا تو یہ مال مولیٰ کی ملک ہو جائے گا۔ کیونکہ غلام کے قبضے میں جو کچھ ہوتا ہے وہ مولیٰ کی ملک ہوتا ہے اور جب یہ مال مولیٰ کی ملک ہوا تو لازم آئے گا کہ غلام کا ہاتھ اس مال کی وجہ سے کاٹا جائے جو مولیٰ کی ملک ہے حالانکہ یہ بات بالکل محال ہے کہ مولیٰ کے مال کی وجہ سے غلام کا ہاتھ کاٹا جائے لہذا مال مسروق مالک کو واپس کیا جائے گا یہ تفصیل عید ماذون کے بارے میں ہے

﴿وہو فی الصحور اختلاف﴾ اور عید مجبور کے بارے میں اختلاف ہے یعنی اگر چوری کا اقرار کرنے والا غلام عید مجبور ہو تو اس کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ اگر عید مجبور نے چوری کا اقرار کر لیا اور مال مسروق ہلاک ہو چکا ہو تو عید مجبور پر صرف قطع ید واجب ہوگا مال مسروق کا ضمان واجب نہیں ہوگا اور اگر مال مسروق موجود ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کرے گا کہ واقعہ اس نے چوری کی ہے یا تکذیب کرے گا کہ واقعہ میں اس نے چوری نہیں کی، اگر مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کرے تو عید مجبور پر قطع ید بھی واجب ہوگا اور مال مسروق مالک کو واپس کرنا بھی ضروری ہوگا اور اگر مولیٰ اس کے اقرار کی تکذیب کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی قطع ید اور مال مسروق مالک کو واپس کرنا دونوں واجب ہوں گے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قطع ید تو فی الحال واجب ہوگا۔ مگر مالک کو مال مسروق واپس کرنا فی الحال واجب نہیں ہوگا بلکہ آزاد ہونے کے بعد مال مسروق کے برابر مال کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ عید مجبور نے دو چیزوں کا اقرار کیا ہے ایک تو خود اپنے حق کا یعنی چوری کا اقرار کر کے اپنے ہاتھ کاٹنے جانے کا اقرار کیا ہے دوسرا مولیٰ کے حق (مال) کا کیونکہ غلام کے قبضے میں جو کچھ ہوتا ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہوتا ہے۔ پس پہلے اقرار میں چونکہ کوئی تہمت نہیں ہے اس لئے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسرے اقرار میں چونکہ مولیٰ کو ضرر پہنچانے کی تہمت ہے اس لئے اس میں اقرار صحیح نہیں ہوگا لہذا جو مال غلام کے پاس موجود ہے وہ مالک کی طرف واپس نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کا مالک مولیٰ ہوگا لیکن غلام چونکہ عاقل بالغ ہے اور اقرار کر چکا ہے اس لئے آزاد ہونے کے بعد اس پر اس مال کا ضمان واجب ہوگا۔

بمعنوان دیگر: یوں کہ لیا جائے کہ غلام کے قبضے میں جو مال ہوتا ہے وہ مولیٰ کا ہوتا ہے، پس غلام نے جو اقرار کیا ہے یہ غیر

یہ اقرار ہے اور جس غیر (مولیٰ) کے خلاف اقرار کیا ہے وہ اس کی تکذیب کر رہا ہے، اس لیے وہ مال مسروق منہ کو واپس نہیں کیا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عہد مجبور پر نہ تو قطع ید واجب ہوگا اور نہ ہی مال مسروق مالک کو واپس کرنا ضروری ہوگا البتہ آزاد ہونے کے بعد اس مال کا ضمان اس غلام پر واجب ہوگا اس لئے کہ عہد مجبور کا اپنے قبضے میں موجود مال کے بارے میں اقرار کرنا کہ یہ غلام مسروق منہ کا ہے درحقیقت مولیٰ کے خلاف اقرار کرنا ہے کیونکہ غلام کے قبضہ میں جو کچھ ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہے اور جب معاملہ اس طرح ہے تو عہد مجبور کا یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا تو جب چوری کا یہ اقرار صحیح نہیں ہے تو اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ ہاتھ چوری میں کاٹا جاتا ہے اور چوری مال اٹھانے بغیر تحقق نہیں ہوتی رحمہ اللہ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں ان اختلافات کے تفصیلی دلائل کتب فقہ میں موجود ہیں۔

وَالْمَرَضُ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَهُوَ خَالَةٌ لِلْبَدَنِ يَزُولُ بِهَا إِعْتِدَالُ الطَّبِيعَةِ وَإِلَهُ لَا يُنَالِي أَهْلِيَّةَ الْحُكْمِ وَالْعِبَارَةُ أَيْ يَكُونُ أَهْلًا لِيُجُوبَ الْحُكْمُ وَلِلتَّعْيِيرِ عَنِ الْمَقَاصِدِ بِالْعِبَارَةِ حَتَّى صَحَّ يَكَاخُهُ وَطَلَاكُهُ وَسَائِرُ مَا يَتَعَلَّقُ بِعِبَارَتِهِ وَلَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ سَبَبُ الْمَوْتِ وَإِلَهُ أَيْ وَالْحَالُ أَنَّ الْمَوْتَ عَجَزُ خَالِصٌ كَانَ الْمَرَضُ مِنْ أَسْبَابِ الْعَجْزِ فَشَرَعَتْ الْعِبَادَاتُ عَلَيْهِ بِالْقُدْرَةِ التَّمَكِّنِيَّةِ فَيَصِلُ قَاعِدًا إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْقِيَامِ وَمُسْتَلْقِيًا إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْقُعُودِ وَلَمَّا كَانَ الْمَوْتُ عِلَّةَ الْخِلَافَةِ أَيْ خِلَافَةِ الْوَارِثِ وَالْخُرْمَاءِ فِي مَالِهِ كَانَ الْمَرَضُ مِنْ أَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْغَرِيمِ بِمَالِهِ فَيَكُونُ مِنْ أَسْبَابِ الْحَجْرِ بِقَدْرِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ صِيَانَةُ الْحَقِّ أَيْ حَقِّ الْغَرِيمِ وَالْوَارِثِ وَيَكُونُ الْمَرِيضُ مَحْجُورًا مِنْ قَدْرِ الدِّينِ الَّذِي هُوَ حَقُّ الْغَرِيمِ وَمِنَ الْكُلْفَيْنِ الَّذِي هُوَ حَقُّ الْوَارِثِ وَلَكِنْ لَا مُطْلَقًا بَلْ إِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ وَبِمَوْتٍ مِنْ ذَلِكَ الْمَرَضِ فَيَحْتَمِلُ تَوَلُّهُ مَحْجُورًا وَلَكِنْ يَكُونُ مُسْتَدِينًا إِلَى أَوَّلِهِ أَيْ يُقَالُ عِنْدَ الْمَوْتِ إِنَّهُ مَحْجُورٌ عَنِ التَّصَرُّفِ مِنْ أَوَّلِ الْمَرَضِ حَتَّى لَا يُؤْثِرَ الْمَرَضُ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ بِقَدْرِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ صِيَانَةُ الْحَقِّ أَيْ إِنَّمَا يُؤْثِرُ الْمَرَضُ فِيمَا تَعَلَّقَ بِهِ حَقُّ الْغَرِيمِ وَلَا يُؤْثِرُ فِيمَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ الْغَرِيمِ وَوَارِثٌ كَالنِّكَاحِ بِتَهْرِ الْمَثَلِ فَإِنَّهُ مِنَ الْخَوَائِجِ الْأَصْلِيَّةِ وَحَقُّهُمُ يَتَعَلَّقُ فِيمَا يَفْضُلُ مِنْهَا۔

ترجمہ: اور مرض کے اس کا عطف ماقبل پر ہے مرض بدن کی اس حالت کا نام ہے جس سے طبیعت کا اعتدال ختم ہو جاتا ہے اور یہ حکم اور عبارت کے اہل ہونے کے منافی نہیں ہے یعنی مریض حکم کے وجوب کا اہل ہوتا ہے اور مقاصد کو لفظ سے تعبیر کرنے کا اہل ہوتا ہے یہاں تک کہ مریض کا نکاح کرنا اور طلاق دینا اور وہ تمام عقود کہ جن کا تعلق اس کی عبارت سے ہے سب درست ہیں لیکن مرض چونکہ موت کا سبب ہے اور بلاشبہ یہ کہ یعنی حال یہ ہے کہ موت کے خالص مجبوری ہے اس لیے مرض اسباب مجزئہ میں سے بن گیا اسی وجہ سے قدرت ممکنہ کے ساتھ مریض پر عبادات مشروع کی گئی ہیں چنانچہ اگر قیام پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھے اور اگر بیٹھنے پر بھی قدرت نہ ہو تو لیٹ کر نماز پڑھے اور چونکہ موت خلافت کی علت ہے یعنی اس کے مال میں وارث اور قرض خواہوں کے خلیفہ بننے کی علت ہے اس لیے مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کا حق متعلق ہونے کے اسباب میں سے ہوگا جس کی وجہ سے مال کی اتنی مقدار میں مرض پابندی لگانے کے اسباب میں سے ہوگا کہ جس کے ساتھ حق حفاظت کا تعلق ہو یعنی قرض

خواہ اور وارث کے حق کی حفاظت کا تعلق ہو اور مریض مجبور ہوگا مقدار دین سے جو قرض خواہ کا حق ہے اور دو گنا سے جو وارث کا حق ہے لیکن ہر حال میں مرض اسباب جہر میں سے نہیں ہے بلکہ ﴿جب مرض موت کے ساتھ متصل ہو جائے﴾ اور اسی مرض سے مریض مر جائے تو اس وقت مریض کا مجبور ہونا ظاہر ہوگا لیکن ﴿یہ جہر منسوب ہوگا ابتداء مرض کی طرف﴾ یعنی موت کے وقت یہ کہا جائے گا کہ یہ مریض مرض کے شروع ہی سے مجبور من التصرف تھا ﴿یہاں تک کہ مرض مؤثر نہیں ہوگا﴾ یہ متعلق ہے ماتن ^{بطلان} کے قول بقدر ما یتعلق بہ صیالة الحق کے یعنی مرض صرف اس مال میں مؤثر ہوگا جس کے ساتھ غیر کا حق متعلق ہو اور اس مال میں مؤثر نہیں ہوگا ﴿جس کے ساتھ قرض خواہ اور وارث کا حق متعلق نہیں ہے﴾ جیسے مہر مثل کے بدلے میں نکاح کرنا کیونکہ نکاح ضروریات اصلیہ میں سے ہے اور دوسروں کا حق اس مال میں متعلق ہوتا ہے جو ضروریات اصلیہ سے زائد ہو۔

تشریح ﴿والمريض﴾ اس کا عطف بھی منفر پر ہے۔ مراض سادی میں سے آٹھواں عارض مرض ہے۔

﴿وہو حالۃ للہیان﴾ سے ﴿مرض کی تعریف﴾ کر رہے ہیں۔ مرض بدن کی اس حالت کو کہتے ہیں جس کے لاحق ہونے کی وجہ سے طبیعت اور بدن کا اعتدال ختم ہو جاتا ہے۔

﴿وانہ لا ینافی﴾ مصنف ^{رحمۃ اللہ علیہ} فرماتے ہیں کہ مرض نہ تو اہلیت حکم کے منافی ہے اور نہ ہی اہلیت عبارت کے۔ یعنی مریض وجوب حکم کا بھی اہل ہوتا ہے اور اپنے مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا بھی اہل ہوتا ہے، کیونکہ مرض کی وجہ سے نہ تو مریض کی عقل میں خلل واقع ہوتا ہے اور نہ اس کے اختیار میں اور نہ ثواب و عقاب کی اہلیت میں اس لیے مریض وجوب حکم کا اہل بھی ہوگا اور اپنے مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا اہل بھی ہوگا چونکہ مریض وجوب حکم کا اہل ہے اس لئے اس کی طرف خطاب شرع متوجہ ہوگا اور اس کے حق میں احکام ثابت ہوں گے خواہ وہ احکام حقوق اللہ میں سے ہوں جیسے نماز، روزہ، یا حقوق العباد میں سے ہوں جیسے قصاص، بیویوں اور اولاد کا خرچہ اور بیع و شراء اور مریض چونکہ اپنے مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا اہل ہے اس لئے اس کا نکاح کرنا، طلاق دینا، اور غلام آزاد کرنا اور اسی طرح کے وہ تصرفات درست ہوں گے جن کا تعلق الفاظ اور عبارات سے ہو۔

﴿ولکنہ لما کان سبب النحر﴾ لیکن چونکہ مرض موت کا سبب ہے اور موت کا حال یہ ہے کہ وہ خالص عجز اور مجبوری ہے اس لئے مرض اسباب عجز میں سے بن گیا اسی بناء پر قدرت ممکنہ یعنی ادائیگی کی قدرت کی رعایت کرتے ہوئے مریض کے حق میں عبادات انجام دینے کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ اگر وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھے اور اگر بیٹھ کر نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو تو لیٹ کر نماز پڑھے۔

﴿ولما کان الموت علۃ النحر﴾ سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب مرض نہ تو وجوب حکم کی اہلیت کے منافی ہے اور نہ عبارت کی اہلیت کے منافی ہے تو پھر مرض کو اسباب جہر میں سے کیوں بنایا گیا ہے یعنی اس (مریض) کی وصیت اور ہبہ وغیرہ تصرفات کو کیوں روک دیا گیا ہے ماتن ^{بطلان} نے اس کا جواب دیا کہ مرض سبب ہے موت کا اور موت علت ہے خلافت کی یعنی جب موت کی وجہ سے میت کی اہلیت ملک باطل ہوگئی تو اقرب الناس یعنی ورثاء اس کے مال کی ملک میں اس کے خلیفہ ہوں گے اور قرض خواہوں کے حق کے ساتھ چونکہ اس کا مال مشغول ہے اس لیے قرض خواہ بھی اس کے مال میں اس کے خلیفہ ہوں گے اور جب معاملہ اس طرح ہے تو مرض اس بات کا سبب ہوگا کہ مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کا حق متعلق ہو اور جب مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کا حق متعلق ہو گیا تو وارث اور قرض خواہ کے حق کی حفاظت کے لیے مریض پر جہر ثابت ہوگا یعنی مریض تصرفات سے مجبور ہو جائے گا لیکن یہ جہر مال کی اتنی مقدار میں ثابت ہوگا جتنی مقدار کے ساتھ ان کے حق کی حفاظت ہو سکتی ہو

چنانچہ مقدار قرض جو کہ قرض خواہ کا حق ہے اس میں مریض کا تصرف نافذ نہیں ہوگا اور قرضہ کی ادائیگی کے بعد جو مال باقی ہے اس کے دو تہائی میں جو درجہ کا حق ہے مریض کا تصرف نافذ نہیں ہوگا۔

﴿وَلَكِنْ لَا مُطْلَقًا﴾ لیکن یہ بات ذہن نشین رہے کہ مرض ہر حال میں حجر یعنی تصرفات سے روکنے کا سبب نہیں ہے بلکہ جب یہ مرض موت کے ساتھ متصل ہو جائے اور اسی مرض میں اس کی موت واقع ہو جائے تو اس وقت مرض حجر کا سبب ہوگا اور اس کا مجرور ہونا ثابت ہوگا البتہ یہ حجر شروع مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے ظاہر ہوگا یعنی موت کے وقت یہ فیصلہ دیا جائے گا کہ مرض کے شروع ہونے سے یہ تصرفات سے مجرور تھا اور اس مرض کے شروع ہونے سے اس کا تصرف نافذ نہیں ہوا۔

﴿وَحَتَّى لَا يُوَثِّرَ الْمَرِيضُ﴾ اس عبارت کا تعلق متن کی عبارت ﴿بِقَدَرِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ صِيَانَةُ الْحَقِّ﴾ کے ساتھ ہے اور مطلب یہ ہے کہ مرض کا اثر ﴿پابندی لگنا﴾ صرف اس چیز میں ظاہر ہوگا جس سے دوسرے آدمی یعنی وارث اور قرض خواہ کا حق متعلق ہو اور اس چیز میں مرض کا اثر ﴿پابندی لگنا﴾ ظاہر نہیں ہوگا جس کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کا حق متعلق نہ ہو جیسے مہر مثل کے عوض نکاح کرنا کیونکہ نکاح انسان کی ضروریاتِ اصلیہ میں داخل ہے اور دوسروں یعنی وارث اور قرض خواہ کا حق اس مال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جو ایسی ضروریات سے زائد ہو۔

فَيَصِحُّ فِي الْحَالِ كُلُّ تَصَرُّفٍ يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ كَالْهَبْيَةِ وَالْمُخَابَاةِ وَهُوَ الْبَيْعُ بِأَقْلٍ مِنَ الْقِيَمَةِ إِذَا الْمَوْتُ مَشْكُوكٌ فِي الْحَالِ وَلَيْسَ فِي صِحَّةِ هَذَا التَّصَرُّفِ فِي الْحَالِ ضَرَرٌ بِأَحَدٍ فَيَنْبَغِي أَنْ يُصَحَّ حَيْثُ لَمْ يُنْقَضْ إِنْ اخْتَبَجَ إِلَيْهِ أَمَّا إِلَى النِّقْضِ عِنْدَ تَحَقُّقِ الْحَاجَةِ وَمَا لَا يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ جُعِلَ كَالْمُتَعَلِّقِ بِالْمَوْتِ وَهُوَ الْمَذْبُورُ كَالْإِعْتَاقِ إِذَا وَقَعَ عَلَى حَقِّ غَرِيمٍ أَوْ وَارِثٍ بِأَنْ أَعْتَقَ عَبْدًا مِنْ مَالِهِ الْمُسْتَعْرِقِ بِالذَّيْنِ أَوْ أَعْتَقَ عَبْدًا قِيَمَتُهُ قَرِيبُ عَلَى الثَّلَاثِ فَحُكْمُ هَذَا الْمُعْتَقِ حُكْمُ الْمَذْبُورِ قَبْلَ الْمَوْتِ فَيَكُونُ عَبْدًا فِي جَمِيعِ الْأَحْكَامِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْخُرْيَةِ مِنَ الْكَرَامَاتِ وَبَعْدَ الْمَوْتِ يَكُونُ حُرًّا وَيَسْعَى فِي قِيَمَتِهِ لِلْغُرَمَاءِ وَالْوَرَثَةِ وَأَمَّا إِنْ كَانَ فِي الْمَالِ وَقَاءٌ بِالذَّيْنِ أَوْ هُوَ يَخْرُجُ مِنَ الثَّلَاثِ فَيَنْقَلِدُ الْعِتْقُ فِي الْحَالِ لِعَدَمِ تَعَلُّقِ حَقِّ أَحَدٍ بِهِ بِخِلَافِ إِعْتَاقِ الرَّاهِنِ حَيْثُ يُنْقَلِدُ جَوَابُ سَوَالٍ مُقَدِّرٍ وَهُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِنَّ الْإِعْتَاقَ لَا يُنْقَلِدُ فِي الْحَالِ إِذَا وَقَعَ عَلَى حَقِّ غَرِيمٍ أَوْ وَارِثٍ وَمَعَ ذَلِكَ جَوَّزْتُمْ إِعْتَاقَ الرَّاهِنِ عَبْدًا مَرَهُونًا يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ الْمُرْتَهِنِ فَأَجَابَ بِأَنْ إِعْتَاقَ الرَّاهِنِ إِنَّمَا يُنْقَلِدُ لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ فِي الْيَدِ دُونَ الرِّقْبَةِ إِذَا فِي الرِّقْبَةِ بَقِيَ حَقُّ الرَّاهِنِ وَصِحَّةُ الْإِعْتَاقِ تَبَتُّنًى عَلَيْهِ۔

ترجمہ: ﴿لہذا فی الحال ہر وہ تصرف درست ہوگا جو فتح کا احتمال رکھتا ہو جیسے مہر اور عیالات کے عیالات وہ فتح ہے جو قیمت سے کم ثمن کے عوض پر ہو کیونکہ موت فی الحال مملوک ہے اور اس تصرف کے فی الحال درست ہونے میں کسی کا ضرر نہیں ہے، لہذا مناسب ہے کہ اس وقت یہ تصرف درست ہو ﴿پھر اس تصرف کو فتح کر دیا جائے گا اگر اس کی ضرورت پڑے﴾ یعنی نقض تصرف کی ضرورت پڑے حاجت کے پائے جانے کے وقت ﴿اور جو تصرف فتح کا احتمال نہ رکھتا ہو اسے موت پر متعلق کی طرح بنایا جائے گا﴾ اور وہ یہ ہے

جیسے غلام آزاد کرنا جب یہ قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو کہ بایں طور کہ مریض اپنے اس مال میں سے غلام کو آزاد کرے جو قرض میں گھرا ہو یا اس غلام کو آزاد کرے جس کی قیمت ٹکٹ مال سے زیادہ ہو پس اس آزاد کردہ غلام کا حکم وہی ہوگا جو موت سے پہلے مدبر کا ہوتا ہے چنانچہ وہ ان تمام اعزازی احکام میں غلام رہے گا جن کا تعلق آزادی کے ساتھ ہے اور مریض کی موت کے بعد آزاد ہوگا اور اپنی قیمت میں قرض خواہوں اور وارثوں کے لئے سعی کرے گا لیکن اگر مریض کا مال ادائے قرض کے لئے کافی ہو یا غلام ٹکٹ مال سے لکھا ہو تو فی الحال حق نافذ کیا جائے گا کیونکہ غلام کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہیں ہے بخلاف راہن کے آزاد کرنے کے اس کی آزادی نافذ کی جائے گی یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ اعناق اس صورت میں فی الحال نافذ نہیں ہوگا جب قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو اور اس کے باوجود تم نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ راہن عبد مرہون کو آزاد کرے جس کے ساتھ مرہن کا حق متعلق ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا کہ راہن کے آزاد کرنے کو اس لیے نافذ قرار دیا جائے گا کہ مرہن کا حق قبضہ میں ہے نہ کہ رقبہ میں کیونکہ رقبہ میں راہن کا حق باقی ہے اور رقبہ پر آزادی کے صحیح ہونے کا دار و مدار ہے۔

تشریح: فیصص فی الحال یہاں سے متن کی عبارت ﴿اذا اتصل بالموت﴾ پر مسئلہ متفرع کرنا چاہتے ہیں کہ مرض حجر کا سبب چونکہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ مرض موت کے ساتھ متصل ہو جائے اس لئے فی الحال یعنی بحالت مرض ہر وہ تصرف درست ہوگا جو فتح کا احتمال رکھتا ہو جیسے مریض کا ہبہ کرنا اور محاباة یعنی بہت زیادہ کم قیمت پر اپنا سامان بیچنا یہ سارے تصرفات درست ہوں گے کیونکہ ابھی تک موت کا واقع ہونا مشکوک ہے تو جب موت کا واقع ہونا مشکوک ہے تو فی الحال حجر بھی مشکوک ہے کیونکہ حجر کا سبب وہی مرض ہے جس کی وجہ سے موت واقع ہو، لہذا مرض کے زمانے میں حجر ثابت نہیں ہوگا اور جب مرض کے زمانے میں حجر ثابت نہیں ہوا تو مریض کا ہر وہ تصرف صحیح ہوگا جو فتح کا احتمال رکھتا ہو کیونکہ اس تصرف کے صحیح ہونے میں کسی کا کوئی ضرر نہیں ہے اس لیے کہ مریض اگر مر بھی گیا تو ضرورت پیش آنے پر اس تصرف کو فتح کر کے اس کا تذکرہ ممکن ہے اور بحالت مرض مریض سے جو تصرف صادر ہوا اگر وہ فتح کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے غلام آزاد کرنا تو ایسے تصرف کو موت پر معلق قرار دیا جائے گا جب کہ وہ اعناق یعنی غلام آزاد کرنا قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو یعنی اس اعناق کی وجہ سے قرض خواہ یا وارث کا حق متاثر ہوتا ہو مثلاً مریض نے اپنا غلام آزاد کیا حالانکہ اس مریض کے ذمے اتنا قرض ہے جو اس کے پورے مال کو گھیرے ہوئے ہے تو اس صورت میں قرض خواہ کا حق متاثر ہوگا یا مریض نے اپنا غلام آزاد کیا حالانکہ اس کے ورثاء زندہ ہیں اور اس غلام کی قیمت اس کے ٹکٹ مال سے زائد ہے تو اس صورت میں وارث کا حق متاثر ہوگا، ان دونوں صورتوں میں اس آزاد کردہ غلام کا حکم مدبر کی طرح ہوگا۔ یعنی جس طرح مدبر اپنے مولیٰ کی زندگی میں ان تمام اعزازی احکام میں غلام شمار ہوتا ہے جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اسی طرح مریض کا آزاد کردہ غلام اس کی زندگی میں ان تمام اعزازی احکام میں غلام شمار ہوگا جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اور جس طرح مولیٰ کے مرنے کے بعد مدبر آزاد ہو جاتا ہے لیکن مولیٰ کے قرض خواہوں کا قرضہ ادا کرنے کے لئے اپنی قیمت کے بقدر کمائی کر کے ان کا قرضہ ادا کرتا ہے بشرطیکہ مولیٰ کے پاس اس کے غلام کے علاوہ قرض ادا کرنے کے لئے اور مال نہ ہو اور اگر مولیٰ کے ذمے قرض نہ ہو تو وہ مدبر دو تہائی مال میں سعی کر کے مولیٰ کے ورثاء کا حق ادا کرتا ہے بشرطیکہ مولیٰ کے وارث زندہ ہوں اور اگر مولیٰ کے پاس اتنا مال ہو کہ اس کا قرضہ ادا کیا جاسکتا ہے اور مدبر کی قیمت اس کے ٹکٹ مال سے زائد بھی نہیں ہے تو ایسا مدبر بغیر سعی کے فی الحال آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح مرض کے زمانے میں آزاد کردہ غلام مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہو جائے گا مگر قیمت کے بقدر قرض خواہوں کے لئے سعی کرے گا

بشرطیکہ مولیٰ کے پاس قرضہ ادا کرنے کے لئے اور مال نہ ہو اور اگر اس غلام کی قیمت اس کے ٹکٹ مال سے زائد ہے تو وہ ورثہ کے لئے ٹکٹ مال سے زائد میں سہی کرے گا اور اگر مریض کے پاس اس غلام کے علاوہ اتنا مال ہے۔ جس سے قرض ادا کیا جاسکتا ہے یا اس غلام کی قیمت مریض کے ٹکٹ مال سے کم ہے تو پھر آزاد کرنے کے وقت ہی آزادی نافذ ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں غلام کی مالیت اور قیمت کے ساتھ کسی کا کوئی حق متعلق نہیں ہے۔

بہللاف اعتاق الراهن سوال مقدار کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اعتاق قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو یعنی اعتاق کی وجہ سے قرض خواہ یا وارث کا حق متاثر ہوتا ہو تو وہ اعتاق فی الحال یعنی مریض کی موت سے پہلے نافذ نہیں ہوگا کیونکہ اس غلام کے ساتھ قرض خواہ یا وارث کا حق متعلق ہو چکا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر راہن اس غلام کو آزاد کرے جو مرتہن کے پاس مرہون ہے تو وہ غلام آزاد نہ ہو کیونکہ اس غلام کے ساتھ مرتہن جو قرض خواہ ہے اس کا حق متعلق ہو چکا ہے مگر اس کے باوجود آپ نے راہن کے اعتاق کو جائز قرار دیا ہے مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیا حاصل یہ ہے کہ مرتہن کا حق صرف قبضہ میں ہے غلام کے رقبہ اور مالیت کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں ہے بلکہ غلام کے رقبہ اور مالیت پر راہن ہی کا حق باقی ہے یعنی عبد مرہون کی ملک پر اگرچہ مرتہن کو حاصل ہے مگر ملک رقبہ راہن ہی کو حاصل ہے اور اعتاق کا صحیح ہونا ملک رقبہ ہی پر موقوف ہوتا ہے ملک پر موقوف نہیں ہوتا یعنی جس شخص کو ملک رقبہ حاصل ہو ملک رقبہ حاصل نہ ہو اس کا آزاد کرنا صحیح ہوتا ہے اور جس شخص کو صرف ملک پر حاصل ہو ملک رقبہ حاصل نہ ہو اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اگر مولیٰ نے عبد آبق کو آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا حالانکہ مولیٰ کو اس پر ملک پر حاصل نہیں ہے، صرف ملک رقبہ حاصل ہے، پس یہاں چونکہ ملک رقبہ راہن کا حق ہے اس لئے اس کا آزاد کرنا صحیح ہوگا اور اعتاق مریض کی صورت میں غلام کی ملک رقبہ کے ساتھ چونکہ مریض کا حق متعلق نہیں رہا بلکہ قرض خواہ اور وارث کا حق متعلق ہو گیا ہے اس لئے فی الحال مریض کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا۔

وَالْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ مَعْطُوفٌ عَلَىٰ مَا قَبْلَهُ ذَكَرْنَاهُمَا بَعْدَ الْمَرَضِ لِإِتِّصَالِهِمَا بِهِ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُمَا عُدَّةً وَهُمَا لَا يُعْدِمَانِ الْأَهْلِيَّةَ الْأَهْلِيَّةَ الْوُجُوبِ وَلَا أَهْلِيَّةَ الْأَدَاءِ فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ لَا تَسْقُطَ بِهِمَا الصَّلَاةُ وَالصَّوْمُ لَكِنَّ الطَّهَارَةَ لِلصَّلَاةِ شَرْطٌ وَفِي قَوْتِ الشَّرْطِ قُوَّةُ الْأَدَاءِ وَهَذَا مِنَّا وَاتَّقِ فِيهِ الْقِيَاسُ النَّقْلُ وَقَدْ جُعِلَتِ الطَّهَارَةُ عَنْهُمَا شَرْطًا لِصِحَّةِ الصَّوْمِ نَصًّا بِخِلَافِ الْقِيَاسِ إِذَا الصَّوْمُ يَتَأَذَى بِالْحَدَثِ وَالْجَنَابَةِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَتَأَذَى بِالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ لَوْلَا النَّصُّ وَقَدْ تَقَرَّرَ مِنْ هُنَا أَنْ لَا تُؤْذَى الصَّلَاةُ وَالصَّوْمُ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ فَإِذَا لَا بُدَّ أَنْ يُفَرَّقَ بَيْنَ قَضَائِهِمَا وَهُوَ أَنَّ شَرْطَ الطَّهَارَةِ فِيهِ خِلَافُ الْقِيَاسِ فَلَمْ يَتَعَدَّ إِلَى الْقَضَاءِ مَعَ أَنَّهُ لَا خَرَجَ فِي قَضَائِهِ إِذَا قَضَاءُ صَوْمٍ عَشْرَةَ أَيَّامٍ فِي مَا بَيْنَ أَحَدِ عَشَرَ شَهْرًا مِنَّا لَا يُضِيقُ وَإِنْ فُرِضَ أَنْ يُسْتَوْعِبَ النِّفَاسُ شَهْرَ رَمَضَانَ كَامِلَةً قَمَةً أَنَّهُ نَكَدٌ لَا يُنَاطُ بِهِ أَحْكَامُ الشَّرْعِ أَنَا لَا خَرَجَ فِيهِ إِذَا قَضَاءُ صَوْمٍ شَهْرٍ وَاحِدٍ فِي أَحَدِ عَشَرَ شَهْرًا مِنَّا لَا خَرَجَ فِيهِ بِخِلَافِ الصَّلَاةِ فَإِنَّ فِي قَضَاءِ صَلَاةٍ عَشْرَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ عَشْرَيْنِ يَوْمًا مِنَّا يُفْقِى إِلَى

الْعَزَجُ خَالِيًا فَلِهَذَا انْقَطَعُ -

﴿ترجمہ﴾ اور حیض اور نفاس کے ان دونوں کا عطف بھی ماقبل پر ہے، مصنف رحمہ اللہ نے ان دونوں کو مرض کے بعد ذکر کیا کیونکہ عذر ہونے کی حیثیت سے ان کو مرض کے ساتھ مناسبت ہے اس لیے کہ ﴿اور یہ دونوں اہلیت کو زائل نہیں کرتے﴾ نہ اہلیت و وجوب کو اور نہ اہلیت ادا کو، لہذا مناسب ہے کہ ان کی وجہ سے نماز اور روزہ ساقط نہ ہوں ﴿لیکن طہارت نماز کے لئے شرط ہے اور شرط کے فوت ہونے میں ادا کا فوت ہوتا ہے﴾ یہ بات وہ ہے جس میں قیاس دلیل نقلی کے موافق ہے ﴿اور خلاف قیاس نص کی وجہ سے روزے کے معج ہونے کے لئے حیض و نفاس سے پاک ہونے کو شرط بنایا گیا ہے﴾ اس لیے روزہ حدیث و جنابت کے ہوتے ہوئے ادا ہو جاتا ہے تو مناسب تھا کہ حیض و نفاس کے ہوتے ہوئے بھی روزہ ادا ہو جاتا اگر نص نہ ہوتی اور یہاں سے یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ نماز اور روزہ کو حیض و نفاس کی حالت میں ادا نہیں کیا جاسکتا ہے تو اس وقت ضروری ہے کہ نماز اور روزہ کی قضا کے درمیان فرق بیان کیا جائے اور وہ یہ ہے کہ روزے میں طہارت کی شرط خلاف قیاس ہے ﴿اس لئے قضا کی طرف شرط طہارت متعدی نہیں ہوگی باوجودیکہ روزہ قضا کرنے میں کوئی حرج و تنگی نہیں ہے﴾ اس لئے گیارہ مہینوں میں دس دن کے روزوں کی قضا کرنا دشوار نہیں ہے اور اگر یہ فرض کر لیا جائے نفاس کا رمضان کے پورے مہینے کو گھیر لیتا تو باوجودیکہ شاذ و نادر ہے اور جس پر شریعت کے احکام کا مدعا نہیں ہوتا ہے اس میں کوئی حرج و تنگی بھی نہیں ہے ﴿بخلاف نماز کے﴾ کیونکہ بیس دن میں دس دن کی نمازوں کی قضا کرنا عموماً حرج و تنگی کی طرف پہنچاتا ہے، پس اسی وجہ سے نماز کی قضا معاف ہو گئی ہے۔

﴿ترجمہ﴾ حیض و النفاس کے ان دونوں کا عطف بھی منبر پر ہے عوارض سادہ میں سے نواں عارض حیض اور دواں عارض نفاس ہے۔ ماقبل رحمہ اللہ نے ان دونوں کو مرض کے ساتھ متصلاً اس لئے ذکر کیا کہ جس طرح مرض ایک عذر ہے اسی طرح یہ دونوں بھی عذر ہیں۔

حیض کی تعریف: حیض اس خون کو کہتے ہیں جسے اس عورت کا رحم پھینکے جو بیماری اور صغر سے سلامت ہو۔

نفاس کی تعریف: نفاس اس خون کو کہتے ہیں جو عورت کی قبل سے ولادت کے بعد نکلے۔

﴿وہما لا یعدان فان الاہلیۃ﴾ حیض و نفاس دونوں سے کسی طرح کی اہلیت زائل نہیں ہوتی نہ اہلیت و وجوب اور نہ اہلیت ادا کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے نہ تو ذمے میں خلل واقع ہوتا ہے اور نہ عقل و تمیز میں اور نہ ہی بدن کی قدرت میں خلل واقع ہوتا ہے اس لئے ان کی وجہ سے اہلیت زائل نہیں ہوتی پس جب ان کی وجہ سے نہ اہلیت و وجوب باطل ہوتی ہے اور نہ اہلیت ادا تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ ان کی وجہ سے صوم و صلوٰۃ ساقط نہ ہوں لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا ﴿تدع الحائض الصوم والصلوۃ ایام الاوائہا﴾ کہ حائضہ عورت ایام حیض میں نماز اور روزہ چھوڑ دے اور نفاس چونکہ حیض کے حکم میں ہے اس لئے نفاس کا حکم بھی وہی ہے جو حیض کا ہے، چنانچہ نفاس کی وجہ سے بھی وہ عورت نماز اور روزہ چھوڑ دے گی پس اس حدیث کی وجہ سے نماز ادا کرنے کے لئے حیض و نفاس سے پاک ہونا شرط ہوا۔ اور جو عورت حیض و نفاس میں مبتلا ہو اس میں یہ شرط نہیں پائی جارہی بلکہ اس میں یہ شرط فوت ہے اور شرط کے فوت ہونے سے مشروط فوت ہو جاتا ہے اس لئے اس عورت سے نماز کی ادافوت ہو جائے گی اس حد تک نص (نفس سے مراد بخاری کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حیوش رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ جب تمہیں حیض آئے تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض ختم ہو جائے تو پھر نماز پڑھو) کے ساتھ قیاس کی موافقت پائی جاتی ہے پھر خلاف قیاس نص کی وجہ سے حیض و نفاس سے پاک ہونا روزہ کے معج ہونے

کے لئے بھی شرط ہے اور یہ شرط خلاف قیاس اس لئے ہے کہ روزہ جب حدث اور جنابت کی حالت میں ادا ہو سکتا ہے تو اگر نفس نہ ہو تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ حیض و نفاس کی حالت میں بھی روزہ ادا کرنا صحیح ہو لیکن نفس سے ثابت ہے کہ حیض و نفاس کی حالت میں روزہ ادا کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے روزہ کی صحت کے لئے حیض و نفاس سے پاک ہونے کی شرط خلاف قیاس ہے اور وہ نفس حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جس کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ہمیں حیض آتا تھا پھر جب ہم پاک ہوتیں تو آپ ﷺ ہمیں روزہ کی قضاء کا حکم فرماتے لیکن نماز کی قضاء کا حکم نہیں فرماتے، اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کے عہد مبارک میں عورتیں حیض میں روزے نہیں رکھتی تھیں، پھر روزوں کی قضاء ہے اور نماز کی قضاء نہیں اس سے ثابت ہوا کہ روزہ رکھنے کے لئے حیض سے پاک ہونا شرط ہے اور نفاس کا حکم بھی حیض کی طرح ہے۔

پس یہ بات ثابت ہوئی کہ حیض و نفاس کی حالت میں نماز اور روزے میں سے کوئی بھی ادا نہیں کیا جاسکتا یعنی نماز اور روزہ کے درمیان اداء کے لحاظ سے فرق نہیں ہے لیکن ان دونوں کی قضا کے درمیان فرق ہے کہ ایام حیض و نفاس گزرنے کے بعد روزوں کی قضا تو واجب ہوگی لیکن نماز کی قضا واجب نہیں ہوگی، جب نماز اور روزہ کے درمیان ادا کے لحاظ سے فرق نہیں ہے تو پھر قضا کے لحاظ سے فرق کیوں ہے؟ ان دونوں کی قضا کے درمیان وجہ فرق بیان کرنا ضروری ہے اور وجہ فرق دو ہیں ① پہلی وجہ فرق یہ ہے کہ روزہ ادا کرنے کے لئے حیض و نفاس سے پاک ہونے کی شرط خلاف قیاس نفس سے ثابت ہوئی ہے اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو وہ اپنی مورد پر بند رہتی ہے اس سے تجاوز نہیں کرتی اس لئے حیض و نفاس سے پاک ہونے کی شرط اپنے مورد (اداء) پر بند رہے گی حکم قضا کی طرف تجاوز نہیں کرے گی لہذا روزے کی قضا واجب ہوگی۔ روزے کی قضا کے واجب ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ روزہ قضا کرنے میں کوئی حرج اور دشواری نہیں ہے کیونکہ روزہ سال میں ایک بار فرض ہے اس لئے حیض والی عورت کو گیارہ ماہ کے طویل عرصے میں زیادہ سے زیادہ دس روزوں کی قضا کرنی پڑے گی اور اس میں حرج اور تنگی نہیں ہے اور رہا نفاس تو اولاً رمضان میں اس کا وقوع اتفاقی ہے اور ثانیاً اگر بالفرض رمضان کا پورا مہینہ نفاس میں گزر جائے تو یہ بالکل شاذ و نادر ہے اور نادر پر احکام شریعت کا دارومدار نہیں ہوتا اور چنانچہ ایک ماہ کے روزوں کی قضا باقی گیارہ ماہ میں اجتماعی اور انفصالی طور پر کرنا کوئی دشواری نہیں ہے اس لئے روزوں کی قضا میں کوئی حرج لازم نہیں آئے گا اور جب روزوں کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے تو روزوں کا نفس وجوب ذمے سے ساقط نہیں ہوگا۔ اگرچہ روزوں کی ادا ساقط ہو جائے گی اور جب حیض و نفاس والی عورت کے ذمہ سے روزوں کا نفس وجوب ساقط نہیں ہوا تو ایام حیض و نفاس گزرنے کے بعد ان پر روزوں کی قضا واجب ہوگی۔ بخلاف نماز کے کہ نمازوں کی قضا میں حرج اور تنگی ہے کیونکہ اقل مدت حیض تین دن اور تین رات اور اکثر مدت حیض دس دن اور دس رات ہے اور نفاس کی مدت عموماً اس سے زیادہ ہوتی ہے، لہذا ان ایام کی فوت شدہ نمازیں کثیر تعداد میں ہو جائیں گی، پھر یہ سلسلہ ہر ماہ جاری رہے گا تو ہر مہینے کے بیس دنوں میں دس دنوں کی نماز کی قضا کرنے میں حرج اور دشواری ہے اور ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ شریعت اسلام میں حرج دفع کیا گیا ہے پس حرج دور کرنے کے لئے حیض و نفاس کی وجہ سے سرے سے نمازی ساقط ہو جائے گی یعنی نفس وجوب ساقط ہو جائے گا اور جب نفس وجوب ساقط ہو گیا تو ناسا واجب ہوگی اور نہ قضا واجب ہوگی۔

وَالْمَوْتُ عَقَبٌ عَلَىٰ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ۚ وَهُوَ أَجْرُ الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ السَّائِغَةِ ۚ وَإِنَّهُ يُنَاقِی الْأَهْلِيَّةَ فِي أَحْكَامِهَا ۚ وَاللَّيْثُ مِمَّا يَنْبَغِي تَكْلِيفٌ حَتَّىٰ يَطْلُبَ الْأَكُوفُ ۚ وَسَائِرُ الْقُرْبِ عَنْهُ ۚ وَإِنَّمَا غَضَّ الزُّكُوفَ أَوَّلًا دَلْعًا لِوُجْهِهِ

مَنْ يَتَوَكَّمُ أَنَّهَا عِبَادَةٌ مَالِيَّةٌ لَا تَتَعَلَّقُ بِفِعْلِ الْمَيْتِ فَيُؤَدِّي بِهَا الْوَلِيُّ كَمَا زَعَمَ الشَّافِعِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَذَلِكَ لِأَنَّهَا عِبَادَةٌ لَا بُدَّ لَهَا مِنَ الْإِخْتِيَارِ وَالْمَقْصُودُ مِنْهَا الْإِدَاءُ دُونَ الْمَالِ فَهِيَ تُسَاوِي الصَّلَاةَ وَالصَّوْمَ فِي الْبُطْلَانِ وَإِنَّمَا يَتَقَيُّ عَلَيْهِ الْمَالُ لَا غَيْرَ فَإِنْ هَاءَ اللَّهُ عَقَا عَنْهُ بِفَضْلِهِ وَكَرَمِهِ وَإِنْ هَاءَ عَلَيْهِ بِعَدْلِهِ وَجَنَّتِيهِ وَهَذَا هُوَ حَالُ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى وَآمَّا حَقُّ الْعِبَادِ فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَقًّا لِلْغَيْرِ عَلَيْهِ أَوْ حَقًّا لَهُ عَلَى الْغَيْرِ وَأَشَارَ إِلَى الْأَوَّلِ بِقَوْلِهِ وَمَا هُيَرَعٌ عَلَيْهِ لِحَاجَةِ غَيْرِهِ فَإِنْ كَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بِالْغَيْرِ يَتَقَيُّ بِبَقَائِهِ كَالْمَرْهُونِ يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ الْمَرْتَهِنِ وَالْمُسْتَأْجِرُ يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ الْمُسْتَأْجِرِ وَالتَّيْبِعُ يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ الْمُسْتَبْرِ وَالْوَدِيعَةُ يَتَعَلَّقُ بِهَا حَقُّ الْمُوْدِعِ فَإِنَّ هَذِهِ الْأَعْيَانُ بِأَهْلِهَا صَاحِبُ الْحَقِّ أَوْ لَا مِنْ غَيْرِ أَنْ تَدْخُلَ فِي الثَّرِكَةِ وَتُقَسَّمْ عَلَى الْغُرَمَاءِ أَوْ الْوَرَثَةِ.

ترجمہ: ﴿اور موت﴾ اس کا عطف ہے ماقبل پر اور یہ عوارض سادیہ کی آخری قسم ہے ﴿اور موت دنیا کے ان احکام میں المیت کے مٹانی ہے جن میں مکلف ہے چنانچہ زکوٰۃ اور دیگر عبادات اس کی طرف سے باطل ہوں گی﴾ اور ماتن یعنی نے اولاً زکوٰۃ کو خاص کیا ان لوگوں کے وہم کو دور کرنے کے لیے جو وہم کرتے ہیں کہ زکوٰۃ عبادت مالہ ہے جو میت کے فعل سے تعلق نہیں رکھتی ہے لہذا اولیٰ زکوٰۃ ادا کر سکتا ہے جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے گمان کیا ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے اس کے لئے اختیار کا ہونا ضروری ہے اور اس سے مقصد ادا ہے نہ کہ مال لہذا یہ ادائیگی کے باطل ہونے میں نماز روزے کے برابر ہے ﴿اور میت پر صرف گناہ باقی رہے گا﴾ نہ کہ اس کے علاوہ پس اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو اپنے فضل و کرم سے اس کو معاف کر دے اور اگر چاہے تو اس کو عذاب دے اپنے عدل و حکمت سے اور یہ حق اللہ کا حال ہے اور باقی رہا حق العباد سو وہ خالی نہیں ہوگا اس بات سے کہ یا تو وہ غیر کا حق ہوگا میت پر یا میت کا حق ہوگا غیر پر اور پہلی قسم کی طرف اشارہ کیا ماتن یعنی نے اپنے اس قول سے ﴿اور جو حکم میت پر مشروع کیا گیا ہے اس کے غیر کی حاجت کے لئے اگر وہ ایسا حق ہو کہ جس کا تعلق عین کے ساتھ ہے تو وہ حق عین کے باقی رہنے سے باقی رہے گا﴾ جیسے مال مرہون کر اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اور کرایہ پر لی ہوئی چیز کہ اس کے ساتھ کرایہ دار کا حق متعلق ہوتا ہے اور بیع کہ اس کے ساتھ مشتری کا حق متعلق ہوتا ہے اور ودیعت کہ اس کے ساتھ ودیعت رکھنے والے کا حق متعلق ہوتا ہے کیونکہ ان اشیاء کو ان کا مالک لے لے گا بغیر اس بات کے کہ یہ ترکہ میں داخل ہوں اور قرض خواہوں یا وارثوں پر تقسیم کی جائیں۔

ترجمہ: ﴿والموت﴾ اس کا عطف بھی منفر پر ہے عوارض سادیہ میں سے گیارہواں اور آخری عارض موت ہے اکثر اہل سنت والجماعت کے نزدیک موت ایک وجودی مفت ہے جس کو حیات کی ضد بنا کر پیدا کیا گیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی آیت ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ میں موت کو مخلوق کہا ہے اور مخلوق وجودی چیز ہوتی ہے نہ کہ عدی، اور بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ موت عدی چیز ہے اس لئے کہ عدم حیات کا نام موت ہے یہ عدی ہونے کا جو انہوں نے مطلب بیان کیا ہے یہ بھی غلط ہے کیونکہ صاحب مسلم الثبوت علامہ محبت اللہ بن عبد الحکور بہاری نے لکھا ہے کہ عدی ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ عدم محض اور قائم محض ہے بلکہ عدی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ موت نام ہے بدن سے روح کے جدا ہونے کا اور اس دار یعنی دنیا سے اُس دار یعنی آخرت کی طرف منتقل ہونے کا اسی وجہ سے میت کو احکام آخرت کے سلسلے میں حی اور زعمہ شمار کیا گیا ہے۔

﴿وانہ ینالی الاہلیۃ﴾ موت ان احکام کی اہلیت کو ختم کر دیتی ہے کہ آدمی جن کا دنیا میں مکلف تھا اس کی وضاحت یہ ہے کہ احکام کی دو قسمیں ہیں، احکام دنیوی اور احکام اخروی پھر احکام دنیوی کی چار قسمیں ہیں:

﴿مما فیہ تکلیف العبر﴾ احکام دنیوی کی پہلی قسم وہ احکام ہیں جو تکلیف کے قبیل سے ہوں جیسے زکوٰۃ، نماز، روزہ وغیرہ ان کا حکم یہ ہے کہ موت ان احکام کی اہلیت کو ختم کر دیتی ہے اس لیے یہ احکام موت کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں صرف گناہ باقی رہتا ہے، ساقط اس لیے ہو جاتے ہیں کہ احکام کا مکلف کرنے کی غرض یہ ہے کہ بندہ ان احکام کو اپنے اختیار سے بجالائے اور موت کی وجہ سے یہ غرض فوت ہو جاتی ہے اس وجہ سے زکوٰۃ اور دیگر عبادات ساقط ہو جاتی ہیں، لہذا گزشتہ سالوں کی چھوٹی ہوئی زکوٰۃ ادا کرنا اور اس کے مال سے حج کروانا اور فوت شدہ نمازوں کا فدیہ دینا ورشہ پر واجب نہیں ہے، یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ ادا کرنا ورشہ پر واجب ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے خاص کر زکوٰۃ کا ذکر اولاً کیا ایک وہم کا ازالہ کرنے کے لئے وہم یہ ہے کہ زکوٰۃ ایک ایسی عبادت مالیہ ہے جس کا میت کے بدنی عمل سے کوئی تعلق نہیں ہے یعنی زکوٰۃ میں مال مقصود ہوتا ہے صاحب نصاب کا فعل مقصود نہیں ہوتا۔ اس لئے میت کی طرف سے اس کا ولی زکوٰۃ ادا کر سکتا ہے اس لیے شاید موت کے بعد زکوٰۃ باقی رہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے خاص طور پر زکوٰۃ کا ذکر کر کے اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ موت کی وجہ سے زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی کیونکہ زکوٰۃ بھی دراصل عبادت ہے اور عبادت کا بندے کی طرف سے قصد اور اختیار کے ساتھ ادا ہونا ضروری ہے۔ زکوٰۃ سے محض مال مقصود نہیں ہے بلکہ فعل ادا مقصود ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ کسی شخص نے زکوٰۃ ادا کرنی ہو اور اس کے ادا کیے بغیر فقیر خود ہی اٹھالے تو فقیر کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ ایسا کر لے تو اس شخص کی زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، اگر زکوٰۃ سے مقصود محض مال ہوتا تو فقیر کے اٹھانے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی، پس معلوم ہوا کہ زکوٰۃ سے مقصود فعل ادا ہے اور موت کی وجہ سے فعل فوت ہو گیا ہے اس لئے احکام دنیا میں میت کے ذمے سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی پس میت کی طرف سے ادائیگی ساقط ہونے کے حکم میں زکوٰۃ بھی صوم و صلوٰۃ کے برابر ہے۔ البتہ زکوٰۃ اور دوسری عبادات ادا نہ کرنے کا گناہ اس کے ذمے باقی رہے گا کیونکہ گناہ احکام آخرت میں سے ہے۔ اور میت احکام آخرت کے حق میں زندہ ہوتا ہے۔ اب اللہ تعالیٰ کی مرضی ہے چاہے تو اپنے فضل و کرم سے معاف کر دے اور چاہے تو اپنے عدل و حکمت کی رو سے عذاب دے یہ حق اللہ کے بارے میں احکام کا حال تھا۔

﴿واما حق العباد﴾ احکام دنیا کی دوسری اور تیسری قسم کا تعلق حقوق العباد کے ساتھ ہے پھر جو احکام حقوق العباد سے متعلق ہیں ان کی دو قسمیں ہیں: ① وہ احکام جو میت پر دوسروں کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کیے گئے ہوں ② وہ احکام جو دوسروں پر میت کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کیے گئے ہوں، ان دو قسموں میں سے پہلی قسم احکام دنیا کی دوسری قسم ہے اور دوسری قسم احکام دنیا کی تیسری قسم ہے۔

﴿وما شرع علیہ لحاجۃ غیریۃ﴾ حقوق العباد سے متعلق احکام کی پہلی قسم کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ احکام جو میت پر دوسروں کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کیے گئے ہیں ان کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ حکم مشروع ایسا حق ہو جو مین مین کے ساتھ متعلق ہو تو وہ حکم اس مین کے باقی رہنے کی وجہ سے موت کے بعد بھی باقی رہے گا یعنی جب تک مین باقی رہے گی وہ حکم بھی باقی رہے گا مثلاً مین مر ہون کا اس کے ساتھ مرقن کا حق متعلق ہوتا ہے اور کرائے کا مکان کہ اس کے ساتھ کرائے دار کا حق متعلق ہوتا ہے

کرے کہ یہ ... ہوگا اور صاحبین رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مفلس میت کی طرف سے کفیل بننا درست ہے کیونکہ موت دین سے پہلے کرنے کے لئے مشروع نہیں ہوئی اور اگر میت بری ہو جاتا تو تبرع کرنے والے شخص سے دین وصول کرنا حلال نہ ہوتا اور آخرت میں میت سے اس قرضہ کا مطالبہ نہیں کیا جاتا۔ بخلاف عبد مجبور کے جو قرضہ کا اقرار کرے۔ پھر کوئی شخص اس کی طرف سے کفیل بن جائے کہ یہ کفالت درست ہے اگرچہ غلام سے اس کی آزادی سے پہلے مطالبہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ غلام کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے۔ اس کی حیات اور عقل کی وجہ سے اور کسی نہ کسی صورت میں مطالبہ بھی ثابت ہے کیونکہ یہ بات متصور ہو سکتی ہے کہ مولیٰ اس کی تصدیق کر دے یا اس کو آزاد کر دے فی الحال اس سے مطالبہ کیا جائے گا پس جب عبد مجبور سے مطالبہ درست ہے تو اس کی طرف سے کفیل بننا بھی درست ہوگا لیکن کفیل سے دین کافی الحال مطالبہ کیا جائے گا اگرچہ اصل جو کہ عبد مجبور ہے اس سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا غلام کے حق میں مانع کے پائے جانے کی وجہ سے اور کفیل کے حق میں مانع کے زائل ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: وان كان ديننا له يبيع النحر في دوسری صورت وہ حکم مشروع جو میت پر دوسروں کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کیا گیا ہو اگر دین فی الذمہ کے قبیل سے ہو تو وہ محض میت کے ذمے کی وجہ سے باقی نہیں رہے گا بلکہ جب میت کے ذمہ کے ساتھ مال ملا ہوا ہو یعنی میت نے مال چھوڑا ہو یا میت کے ذمے کے ساتھ وہ چیز ملی ہوئی ہو جس کی وجہ سے ذمہ مستحکم اور مضبوط ہو جاتا ہے یعنی میت نے اپنا کفیل چھوڑا ہو تو ان دونوں صورتوں میں دین باقی رہے گا۔ چنانچہ مال چھوڑنے کی صورت میں اس مال سے دین وصول کیا جائے گا اور کفیل چھوڑنے کی صورت میں کفیل سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور اگر میت نے نہ مال چھوڑا ہو اور نہ کفیل چھوڑا تو اس صورت میں احکام دنیوی کے اعتبار سے اس کے ذمے میں دین باقی نہیں رہے گا اور جب اس صورت میں دین باقی نہیں رہا تو میت کی اولاد سے اس دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا ہاں آخرت میں اس دین کو وصول کرنے کا قرض خواہ کو پورا پورا حق حاصل ہوگا۔

ولہذا ای لاجل النحر في مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میت کے محض ذمے کی وجہ سے چونکہ دین باقی نہیں رہتا اس لئے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میت اگر مفلس ہو اس نے نہ مال چھوڑا ہو اور نہ اس نے کوئی کفیل چھوڑا ہو ایسی صورت میں اس میت کی طرف سے اگر کوئی شخص دین کا کفیل بن جائے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ کفالت کہتے ہیں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا دین کے مطالبے میں اور مال اور کفیل نہ چھوڑنے کی وجہ سے میت کا ذمہ ہی معتبر نہیں ہے اور جب میت کا ذمہ معتبر نہیں ہے تو اس کے ذمہ کے ساتھ کفیل کا ذمہ کس طرح ملایا جاسکتا ہے اور جب کفیل کا ذمہ میت کے ذمے کے ساتھ نہیں ملایا جاسکتا تو میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہوگا کہ کفالت تحقق نہیں ہوگا ہاں اگر میت نے مال چھوڑا ہو یا اس کی زندگی کے وقت سے کفیل موجود ہو تو اس صورت میں چونکہ میت کا ذمہ معتبر ہے اس لئے اس کے ساتھ کفیل کا ذمہ ملانا صحیح اور معتبر ہوگا اور جب کفیل کا ذمہ ملانا درست ہے تو اس کا میت کی طرف سے کفیل ہونا درست ہوگا یہ بات ذہن نشین رہے کہ محض تبرع اور احسان کے طور پر کسی انسان نے بغیر کفالت کے میت کا دین ادا کر دیا تو یہ بالاتفاق صحیح ہوگا صاحبین اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں اگر میت نے مال اور کفیل نہ چھوڑا ہو تب بھی میت کی طرف سے دین کا کفیل بننا صحیح ہے اس لئے کہ موت میت کو دین سے بری نہیں کرتی اگر موت کی وجہ سے میت دین سے بری ہو جاتا تو پھر تبرعاً دین ادا کرنے والے سے دین لینا حلال نہ ہوتا اور میت سے اس دین کا آخرت میں مطالبہ نہ کیا جاتا، حالانکہ معاملہ ایسے نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ میت دین سے بری نہیں ہوتا اس لئے اس کی طرف سے کفیل ہونا صحیح ہوگا۔

بخلاف العبد المحجور النحر سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ ذمے کا ضعیف ہونا عبد مجبور اور میت دونوں میں برابر ہے کہ جس طرح میت کا ذمہ ضعیف ہے اسی طرح عبد مجبور کا ذمہ بھی ضعیف ہے لہذا جس طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے

مذہب کے مطابق میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے اسی طرح عہدِ مجبور کی طرف سے بھی دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہوتا چاہئے حالانکہ آپ کے ہاں عہدِ مجبور کی طرف سے کفیل ہونا صحیح ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیا کہ عہدِ مجبور اگر کسی کے لئے دین کا اقرار کرے تو اس کی طرف سے اگر کوئی شخص دین کا کفیل بن جائے تو یہ اس لئے صحیح ہے کہ عہدِ مجبور کی حیات، عقل اور بلوغ کی وجہ سے اس کے حق میں اس کا ذمہ کامل ہے اور فی الحال عہدِ مجبور سے مطالبہ بھی ممکن ہے۔ بایں طور کہ مولیٰ عہدِ مجبور کے اقرار کی تصدیق کر دے یا عہدِ مجبور کو آزاد کرے تو ان دونوں صورتوں میں عہدِ مجبور سے فی الحال دین کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے پس جب عہدِ مجبور سے دین کا مطالبہ کرنا صحیح ہے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا کیونکہ کفالہ کا دارودار مطالبہ پر ہے لیکن فرق صرف اتنا ہے کہ جو شخص عہدِ مجبور کی طرف سے کفیل ہوگا تو اس سے فی الحال دین کا مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں مطالبہ سے مانع کوئی چیز نہیں ہے مگر عہدِ مجبور سے فی الحال دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ عہدِ مجبور کے حق میں مطالبہ سے مانع چیز موجود ہے اور وہ ہے اس کا مفلس ہونا اور کسی چیز کا مالک نہ ہونا اس لئے اس سے فی الحال دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد یا جب مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کرے تو اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔

وَأَشَارَ إِلَى الثَّانِي بِقَوْلِهِ وَإِنْ كَانَ حَقًّا لَهُ أَيْ الْمَشْرُوعُ حَقًّا لِلْمَيِّتِ بَقِيَ لَهُ مَا تُقْضَى بِهِ الْحَاجَةُ وَلِذَلِكَ قَدِمَ تَجْهِيزُهُ لِأَنَّهُ حَاجَتُهُ إِلَى التَّجْهِيزِ أَقْوَى مِنْ جَمِيعِ الْخَوَائِجِ ثُمَّ دُيُونُهُ لِأَنَّ الْحَاجَةَ إِلَيْهَا أَهَمُّ مِنْ لَبَازِئِ دُمْتِهِ بِعِلَافِ الْوَصِيَّةِ فَإِنَّهَا تَبْرُعُ ثُمَّ وَصَايَاةً مِنْ كُلِّهِ لِأَنَّ الْحَاجَةَ إِلَيْهَا أَقْوَى مِنْ حَقِّ الْوَرَثَةِ وَالْثُلُثَانِ حَقُّهُمْ فَقَطُّ ثُمَّ وَجَبَ الْبِرَارُ بِطَرِيقِ الْعِلَاقَةِ عَنْهُ نَظَرًا لَهُ لِأَنَّ رُوحَهُ يَتَشَقَّى بِغَنَائِهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يُؤَلَّفُونَ بِسَبَبِ حُسْنِ الْمَعَاشِ لِلدُّعَاءِ وَالصَّدَاقَةِ لَهُ فَيَصْرِفُ إِلَى مَنْ يَتَّصِلُ بِهِ نَسَبًا أَوْ قَرَابَةً أَوْ سَبَبًا أَوْ رُوحِيَّةً أَوْ دِينًا بِلَا نَسَبٍ أَوْ سَبَبٍ يَعْنِي يُوضَعُ فِي بَيْتِ الْمَالِ تُقْضَى بِهِ خَوَائِجُ الْمُسْلِمِينَ وَ لِهَذَا أَيْ وَلِأَنَّ الْمَوْتَ لَا يُنَالِي الْحَاجَةَ بِقِيَّتِ الْكِتَابَةِ بَعْدَ مَوْتِ الْمَوْلَى وَ بَعْدَ مَوْتِ الْمَكَاتِبِ عَنْ وَقَائِهِ فَإِذَا مَاتَ الْمَوْلَى وَبَقِيَ الْمَكَاتِبُ حَيًّا يُؤَدِّي الْكِتَابَةَ إِلَى وَرَثَتِهِ لِاخْتِيَابِ الْمَوْلَى إِلَى الْوَلَاءِ وَ بَدَلِ الْكِتَابَةِ وَ كَذَلِكَ إِذَا مَاتَ الْمَكَاتِبُ عَنْ وَقَائِهِ أَوْ مَالٍ وَافٍ لِبَدَلِ الْكِتَابَةِ وَبَقِيَ الْمَوْلَى حَيًّا يُؤَدِّي الْوَقَاءَ وَرَثَةُ الْمَكَاتِبِ إِلَى الْمَوْلَى لِحَاجَتِهِ إِلَى تَحْصِيلِ الْحَرِيَّةِ حَتَّى يَكُونَ مَا بَقِيَ عَنْهُ مِيرَاثًا يَوَرِّثُهُ وَ يُعْتَقُ أَوْلَادُهُ الْمَوْلُودُونَ وَ الْمُشْتَرُونَ فِي حَالِ الْكِتَابَةِ وَ يُعْتَقُ هُوَ فِي الْخِيَرَةِ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ حَيًّا وَ إِنَّمَا قُلْنَا عَنْ وَقَائِهِ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَتْرُكْ وَقَاءً لَا يَنْبَغِي لِأَوْلَادِهِ أَنْ يَكْسِبُوا الْوَقَاءَ وَ يُؤَدُّوهُ إِلَى الْمَوْلَى -

ترجمہ: اور دوسری قسم کی طرف ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا کہ اگر وہ خود اس کا حق ہو کہ یعنی حکم مشروع میت کا حق ہو تو اس کے لئے اتنی مقدار مال باقی رہے گا جس سے ضرورت پوری کی جاسکے اسی وجہ سے میت کے کفن و دفن کو مقدم کیا جائے گا کیونکہ کفن و دفن کی طرف اس کی ضرورت تمام ضرورتوں سے بڑھ کر ہے پھر اس کے قرضوں کو اس لئے کہ اس کے ذمہ کو بری

کرنے کے لئے قرضہ کی ادائیگی کی ضرورت زیادہ ہے بخلاف وصیت کے اس لیے کہ وصیت تو ایک احسان ہے ﴿میراث مال سے اس کی وصیتوں کو﴾ کیونکہ وصیت کو پورا کرنے کی ضرورت ورثاء کے حق سے بڑھ کر ہے اور ورثاء کا حق صرف دو ٹکٹ مال ہے ﴿میراث سے غایت کے طور پر میراث واجب ہوگی میت کے فائدہ کے لیے﴾ کیونکہ میت کی روح کو وارثوں کے مالدار ہونے سے خوشی ہوگی اور ہو سکتا ہے کہ معاشی حالت بہتر ہونے کی وجہ سے اس کے لیے اور صدقہ کرنے کی ان کو توفیق ہو ﴿چنانچہ میت کے ترکہ کو ان لوگوں پر خرچ کیا جائے گا جو نسب کے اعتبار سے اس سے تعلق رکھتے ہوں﴾ یعنی قرابت کے لحاظ سے ﴿یا سبب کے اعتبار سے﴾ یعنی زوجیت کے اعتبار سے ﴿یا دین کے اعتبار سے بغیر سبب اور نسب کے﴾ یعنی میت کا ترکہ بیت المال میں رکھ دیا جائے گا جس سے مسلمانوں کی ضرورتوں کو پورا کیا جائے گا ﴿اور اسی وجہ سے﴾ یعنی چونکہ موت حاجت کے منافی نہیں ہے ﴿اس لیے عقد کتابت باقی رہے گا موٹی کے مرنے کے بعد اور مال وانی چھوڑ کر مکاتب کے مرنے کے بعد﴾ پس جب موٹی مر گیا اور مکاتب زندہ رہا تو بدل کتابت موٹی کے ورثاء کو ادا کیا جائے گا کیونکہ موٹی بدل کتابت اور ولاء کا محتاج ہے اور اسی طرح جب مکاتب مر جائے ولاء کو چھوڑ کر یعنی اتنا مال چھوڑ کر جو بدل کتابت کے لئے کافی ہو اور موٹی زندہ رہے تو مکاتب کے ورثاء موٹی کو ولاء (بدل کتابت) کریں گے کیونکہ مکاتب آزادی حاصل کرنے کا محتاج ہے تاکہ بدل کتابت سے بچا ہوا ترکہ مکاتب کے ورثاء کے لیے میراث بن سکے اور مکاتب ہونے کی حالت میں پیدا ہوئے بچوں اور خریدے ہوئے بچوں کو آزاد کیا جاسکے اور وہ مکاتب اپنی زندگی کے آخری جزء میں آزاد ہوگا۔ اور ہم نے عن فاء کہا ہے اس لئے کہ مکاتب جب اتنا مال چھوڑ کر نہ جائے جو بدل کتابت کے لئے کافی ہو تو اس کی اولاد کے لئے مناسب نہیں کہ وہ مال کمائیں اور موٹی کو دیں۔

تشریح: ﴿وان كان حقاً له اى المشروع حقاً للمیت﴾ احکام دنیاوی کی چوتھی قسم بیان کر رہے ہیں یعنی وہ احکام جو دوسروں پر میت کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کیے گئے ہوں، چنانچہ فرمایا کہ اگر حکم مشروع خود میت کا حق ہو یعنی وہ حق خود میت کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کیا گیا ہو تو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم مشروع میت کے لئے اتنی مقدار میں باقی رہے گا جس سے میت کی حاجت پوری ہو جائے چونکہ میت کا حق بقدر ضرورت باقی رہتا ہے اسی وجہ سے میت کے کفن و دفن کو ادائیگی دین اور اس کے علاوہ تمام امور پر مقدم رکھا گیا ہے کیونکہ کفن و دفن کی طرف میت کا محتاج ہونا دین کی ادائیگی اور دوسرے حوائج سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ زندگی میں کپڑے پہننے کی حاجت قرض خواہوں کے حق پر مقدم ہے لہذا مرنے کے بعد بھی یہ حاجت قرض خواہوں کے حق پر مقدم ہوگی کفن و دفن کے بعد میت کے دیون ادا کئے جائیں گے کیونکہ اپنے ذمہ کو بری کرنے کے لئے ادائے دین کی حاجت وصیت کی حاجت سے بہت بڑھ کر ہے اس لئے کہ وصیت تو میت کی طرف سے تبرع اور احسان ہے۔ دیون کی ادائیگی کے بعد جو مال باقی بچے اس کے تہائی سے میت کی وصیتیں ادا کی جائیں گی کیونکہ وصیت کی طرف محتاج ہونا ورثہ کے حق سے زیادہ قوی ہے اس لئے کہ وصیت کا فائدہ آخرت میں میت کی طرف لوٹے گا اور میت آخرت میں اس کی طرف محتاج ہے اور وصیتیں نافذ کرنے کے بعد وارثوں کو میت کا خلفاء اور جائیں بناتے ہوئے باقی دو ٹکٹ مال میں میراث جاری ہوگی یعنی میت کے بقیہ دو ٹکٹ مال میں اس کے ورثاء اس کے جائیں ہوں گے۔

کتاب کی عبارت ﴿نظروا له﴾ کا تعلق سابقہ تمام امور سے ہے یعنی کفن و دفن، ادائیگی دین، عقیقہ و صایا اور جریان میراث ان تمام امور کا قطع خود میت کو لوٹے گا چنانچہ کفن و دفن، ادائیگی دین، اور عقیقہ و صایا کے نفع کا میت کی طرف لوٹنا تو ظاہر ہے اور جریان میراث کا نفع میت کی طرف اس طرح لوٹے گا کہ جب اس کے ورثاء مالدار ہوں گے اور اس کے مال سے نفع اٹھائیں گے تو اس کی روح کو سکون

ملے گا اور اس کی روح خوش ہوگی اور اسے آخرت میں ثواب حاصل ہوگا اور ممکن ہے کہ معاشی حالت بہتر ہونے کی وجہ سے میت کے ورثاء اس کے حق میں دعائے خیر کریں اور اس کے لئے کچھ صدقہ کر دیں چنانچہ میت کا ترکہ تقسیم کیا جائے گا ان لوگوں پر جو یا تو قرابت نسب کے لحاظ سے اس سے نزدیک تر ہوں یا سبب یعنی تعلق زوجیت کے لحاظ سے اور یا نسب اور سبب کے بغیر محض دین کے اعتبار سے اس کے قریب تر ہوں یعنی جب میت کا کوئی وارث نہ ہو تو میت کا ترکہ بیت المال میں داخل کر دیا جائے گا تاکہ عام مسلمانوں کی ضروریات میں صرف ہو۔

﴿وَلِهَذَا إِي وَلَانِ الْمَوْتِ﴾ صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ موت حاجت انسانی کے باقی رہنے کے منافی نہیں ہے بلکہ میت کے لئے بقدر حاجت حکم مشروع باقی رہتا ہے اس لئے مولیٰ کے مرنے کے بعد عقد کتابت باقی رہے گا اور موت کی وجہ سے عقد کتابت ختم نہیں ہوگا عہد مکاتب مولیٰ کے ورثاء کو بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو سکتا ہے کیونکہ موت کے بعد بھی دیون وغیرہ کی ادائیگی کے لئے مولیٰ ولاء اور بدل کتابت کا محتاج ہے اور اسی طرح اگر مکاتب مر گیا اور اس نے اتمام مال چھوڑا جس سے بدل کتابت ادا کیا جا سکتا ہے اور مولیٰ زعمہ رہا تو عقد کتابت کے باقی رہنے کا حکم لگایا جائے گا چنانچہ مکاتب کے ورثاء اس کی طرف سے اس کے متروکہ مال میں سے بدل کتابت ادا کریں گے۔

یہاں بھی عقد کتابت کے بقاء کا حکم حاجت کی وجہ سے دیا گیا ہے کیونکہ مکاتب اس بات کا محتاج ہے کہ اس کو آزادی حاصل ہو جائے اور کفر کا اثر یعنی رقت اس سے زائل ہو جائے تاکہ بدل کتابت ادا کرنے کے بعد اس کا بقیہ مال اس کے ورثاء کے لئے میراث ہو پس جب مکاتب غلام کے ورثہ مولیٰ کو بدل کتابت ادا کر دیں تو مکاتب اپنی زندگی کے آخری لمحہ سے آزاد شمار ہوگا جس کا ثمرہ یہ ہوگا کہ اس کے جو بچے مکاتب کے زمانے میں پیدا ہوئے یا مکاتب ہونے کے زمانہ میں جن بچوں کو اس نے خریدا وہ سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ حریت اور رقت میں اولاد باپ کے تابع ہوتی ہے۔

﴿وَالْمَا قُلْنَا عَنْ وَقَاعٍ﴾ ہم نے عن وقاع ﴿بدل کتابت کے بقدر مال چھوڑنا﴾ کی قید اس لئے لگائی کہ اگر مکاتب اتمام مال چھوڑ کر نہ جائے جس سے بدل کتابت ادا کیا جاسکے تو اس کی اولاد کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا وہ خود مال کما کر اس کی طرف سے مولیٰ کو بدل کتابت ادا کریں۔

وَقُلْنَا مَعْطُوفٍ عَلَى قَوْلِهِ بَقِيَّتُ أَى وَلِهَذَا قُلْنَا تَغْسِلُ الْمَرْأَةُ زَوْجَهَا فِي عِلَاتِهَا لِقَاءِ مِلْكِ الزَّوْجِ فِي الْعِلَّةِ وَالْمَالِكُ هُوَ الْمُخْتَارُ إِلَى الْغُسْلِ بِخِلَافِ مَا إِذَا مَاتَتِ الْمَرْأَةُ حَيْثُ لَا يَغْسِلُهَا زَوْجُهَا لِأَنَّهَا مَمْلُوكَةٌ وَقَدْ بَطَلَتْ أَهْلِيَّةُ الْمَمْلُوكِيَّةِ بِالْمَوْتِ وَلِهَذَا لَا تَكُونُ الْعِلَّةُ عَلَيْهِ بَعْدَهَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمۃ اللہ علیہ يَغْسِلُهَا زَوْجُهَا كَمَا تَغْسِلُ هِيَ زَوْجَهَا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعَائِشَةَ رضی اللہ عنہا لَوْ مِتُّ لَغَسَلْتُكَ وَالْجَوَابُ أَنَّ مَعْنَى لَغَسَلْتُكَ لَغَسَلْتُكَ بِأَسْبَابِ لِحْسَانِكَ۔

﴿اور ہم نے کہا﴾ اس کا عطف ہے ماتن رحمۃ اللہ علیہ کے قول بقیت پر یعنی اسی وجہ سے ہم نے کہا ﴿بیوی اپنے شوہر کو اپنی عدت میں غسل دے سکتی ہے عدت میں شوہر کی ملک کے باقی رہنے کی وجہ سے﴾ اور مالک عی غسل کا محتاج ہے ﴿بخلاف اس کے کہ جب بیوی مر جائے﴾ کہ اس کا شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا ہے ﴿کیونکہ بیوی مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے اہلیت مملوکیت باطل ہو چکی ہے﴾ اسی وجہ سے بیوی کے مرنے کے بعد شوہر پر عدت واجب نہیں ہوتی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس کا شوہر اس کو غسل

دے سکتا ہے جس طرح بیوی اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فرمایا (اگر تمہاری موت واقع ہو جائے تو میں تمہیں غسل دیدوں گا) اور جواب یہ ہے کہ (لغسلتک) کا مطلب ہے کہ میں تمہارے غسل کے سامان کا انتظام کروں گا۔

﴿وَقُلْنَا يَا أَيُّهَا الْمَرْءُ اتَّقِ اللَّهَ كَمَا كَانَ يَتَّقِي﴾ اس کا عطف ماتن سے ہے۔ یعنی چونکہ موت حاجۃ انسانی کے باقی رہنے کے منافی نہیں ہے بلکہ بعد حاجۃ میت کے لئے حکم مشروع باقی رہتا ہے اس لئے ہم نے کہا کہ شوہر کے مرنے کے بعد عورت اپنی عدت کے زمانے میں شوہر کو غسل دے سکتی ہے اس لئے کہ تباۃ عدت شوہر مرنے کے بعد بھی اپنی بیوی کا مالک ہے اسی وجہ سے بیوی پر عدت واجب ہوتی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ملک نکاح ورثہ کی طرف منتقل نہیں ہوتی لہذا تباۃ عدت شوہر کی ملک ان تمام چیزوں میں باقی رہے گی جن کے ساتھ شوہر کی ضرورت وابستہ ہے۔ اور جو چیزیں ضروریات میں سے نہیں ہیں ان میں شوہر کی ملک باقی نہیں رہے گی اور غسل شوہر کی ضرورت ہے اس لئے غسل کے سلسلے میں شوہر کی ملک نکاح قائم رہے گی اور بیوی کے لئے شوہر کو غسل دینے کی اجازت ہوگی۔ بخلاف اس کے کہ اگر بیوی مر گئی تو شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا اس لئے کہ بیوی مملوکہ ہوتی ہے اور اس کی موت کی وجہ سے اس کے مملوک ہونے کی اہلیت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ میت ان تصرفات کا محل نہیں ہو سکتی جن کا تعلق مملوک ہونے کے ساتھ ہے۔ بہر حال جب عورت کی مملوکیت باطل ہو گئی تو نکاح اپنے تمام علائق کے ساتھ مرتفع ہو گیا یہی وجہ ہے کہ بیوی کے مرنے کے بعد مرد پر عدت واجب نہیں ہوتی بہر حال جب نکاح ختم ہو گیا تو اب مرد نہ اس کو غسل دے سکتا ہے نہ دیکھ سکتا ہے اور نہ چھو سکتا ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس طرح عورت اپنے شوہر کے مرنے کے بعد اس کو غسل دے سکتی ہے اسی طرح شوہر بھی اپنی بیوی کے مرنے کے بعد اس کو غسل دے سکتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فرمایا تھا کہ ﴿لو مت لغسلتک﴾ اگر تمہاری موت واقع ہو گئی تو میں تمہیں غسل دوں گا اس سے معلوم ہوا کہ مرد عورت کو غسل دے سکتا ہے۔

﴿وَالْجَوَابُ﴾ احتاف کی طرف سے امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ لغسلتک کا مطلب یہ ہے کہ میں تمہارے غسل کے سامان کا انتظام کروں گا حقیقۃً غسل دینا مراد نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ﴿کل نسب وسبب ینقطع بالموت الا نسبی سبی﴾ ہر نسب اور سبب موت سے ختم ہو جاتا ہے مگر میرا نسب اور سبب موت سے ختم نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے آپ ﷺ کی ازواج مطہرات علیہا السلام کے ساتھ کسی کا نکاح جائز نہیں ہے، پس چونکہ حضرت عائشہ علیہا السلام کی موت کے بعد زوجیت باقی رہے گی اس لیے آپ ﷺ ان کو غسل دے سکتے ہیں۔

وَمَا لَا يَصْلَحُ لِلْحَاجَةِ كَالْقِصَاصِ وَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ ابْتِدَاءً كَلَامٍ وَقَعَ مُبْتَدَأً وَ عَهْدًا إِنَّمَا أَوَدَّاهُ
بِتَقْرِيبِ مَا تَقَضَى بِهِ الْحَاجَةُ وَ إِنَّمَا يَكُونُ الْقِصَاصُ مِمَّا لَا يَصْلَحُ لِحَاجَتِهِ لِأَنَّهُ شَرَعٌ عُقُوبَةٌ لِلذَّنْبِ
الْفَاحِشِ وَ هُوَ تَحْقِيقُ الصُّدُورِ لِلْأَوَّلِيَاءِ بِدَفْعِ هَرِ الْقَائِلِ وَ وَكَعَتِ الْجَنَائَةِ عَلَى أَوْلِيَائِهِ مِنْ وَجْهِ
لَا تَقَاعِيهِمْ بِحَيَاتِهِ فَأَوْجَبْنَا الْقِصَاصَ لِلْوَرَكَةِ ابْتِدَاءً لَا أَنَّهُ يَنْبَغُ لِلنِّسْبَةِ أَوَّلًا ثُمَّ يَنْتَقِلُ إِلَيْهِمْ
كَالْحَقُوقِ وَ السَّبَبُ اِنْتِقَادٌ لِلنِّسْبَةِ لِأَنَّ الْمُتَلَفَ حَيَاتُهُ فَكَانَتِ الْجَنَائَةُ وَابِعَةً فِي حَقِّهِ مِنْ وَجْهِ تَبَيُّهِ
عَفْوُ الْمَجْرُوحِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ السَّبَبَ اِنْتِقَادٌ لِلْمُؤَرِّثِ وَ عَفْوُ الْوَارِثِ قَبْلَ مَوْتِ الْمَجْرُوحِ لِأَنَّ الْعَقْلَ بِاعْتِبَارِ

نَفْسِ الْوَاجِبِ لِلْوَارِثِ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رحمہ اللہ إِنَّ الْقِصَاصَ غَيْرُ مَوْزُونٍ أَيْ لَا يَثْبُتُ عَلَى وَجْهِ تَجَرُّبٍ فِيهِ سِيَهَامُ الْوَرَّةِ بَلْ يَثْبُتُ ابْتِدَاءً لِلْوَرَّةِ لِمَا قُلْنَا إِنَّ الْغَرَضَ دَرْكُ قَاتِلِهِمْ وَلَكِنْ لَمَّا كَانَ مَعْنَى وَاحِدًا لَا يَحْتَمِلُ التَّجَرُّبُ ثَبَتَ لِكُلِّ وَاحِدٍ عَلَى سَبِيلِ الْكَمَالِ كَوَلَايَةِ الْإِنْكَاحِ لِلْإِخْوَةِ وَ لِهَذَا لَوْ اسْتَوْفَى الْأَخُ الْكَبِيرُ قَبْلَ كِبَرِ الصَّغِيرِ يَجُوزُ لَهُ بِخِلَافٍ مَا إِذَا كَانَ أَحَدُ الْكَبِيرَيْنِ غَائِبًا فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ لِلْحَاضِرِ أَنْ يَسْتَوْفِيَ لِأَنَّ احْتِمَالَ عَفْوِ الْغَائِبِ رَاجِحٌ وَاحْتِمَالَ تَوَلُّمِهِ عَفْوِ الصَّغِيرِ بَعْدَ الْبُلُوغِ نَادِرٌ فَلَا يُعْتَبَرُ وَعِنْدَهُمَا يَثْبُتُ الْقِصَاصُ لِلْوَرَّةِ بِطَرِيقِ الْإِرْثِ لَا بِطَرِيقِ الْإِبْتِدَاءِ۔

ترجمہ: ﴿اور وہ حق جو ضرورت سے تعلق نہ رکھتا ہو جیسے قصاص اور یہ جملہ اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہو کہ یہ نیا کلام ہو جو مبتدا اور خبر پر واقع ہوا ہے اور ماتن رحمہ اللہ اس کو لائے ہیں ما تقضی بہ الحاجة کو قریب الی الفہم کرنے کے لئے اور قصاص جو میت کی حاجت کے ساتھ اس لیے تعلق نہیں رکھتا ہے۔ ﴿کیونکہ قصاص بطور سزا کے خون کا انتقام لینے کے لئے مشروع ہوا ہے﴾ اور وہ قاتل کے شر کے دور ہونے سے ورثاء کے سینوں کا ٹھنڈا ہونا ہے۔ ﴿اور ایک لحاظ سے جنایت اولیائے مقتول پر واقع ہوئی ہے کہ مقتول کی حیات سے اولیاء کے سے نفع اٹھانے کی وجہ سے اس لئے ہم نے ابتداء قصاص کو ورثاء کے لیے ثابت کیا ہے۔﴾ نہ یہ کہ قصاص اولائے میت کے لئے ثابت ہو پھر ورثاء کی طرف منتقل ہو حقوق ﴿اور سبب میت کے حق میں منعقد ہوا﴾ کیونکہ جو چیز تلف کی گئی ہے وہ میت کی زندگی ہے تو ایک لحاظ سے جنایت میت کے حق میں واقع ہوئی ہے ﴿لہذا زخمی کا معاف کرنا درست ہوگا﴾ اس اعتبار سے کہ سبب مورث کے حق میں منعقد ہوا ہے ﴿اور زخمی کی موت سے پہلے وارث کا معاف کرنا بھی درست ہے﴾ اس لئے کہ نفس واجب کے اعتبار سے حق وراثت ہی کا ہے ﴿اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قصاص میں وراثت جاری نہیں ہوتی﴾ یعنی قصاص اس طرح ثابت نہیں ہوتا کہ اس میں ورثاء کے حصے جاری ہوں بلکہ قصاص ابتداء ہی ورثاء کے لئے ثابت ہوتا ہے کیونکہ ہم نے کہا ہے کہ غرض خون کا انتقام لینا ہے لیکن چونکہ قصاص ایک ایسا معنی ہے جو تقسیم ہونے کا احتمال نہیں رکھتا اسی وجہ سے ہر وراثت کے لیے علی وجہ الکمال قصاص کا حق حاصل ہوتا ہے بھائیوں کو نکاح کی ولایت علی وجہ الکمال حاصل ہوتی ہے اسی وجہ سے اگر بڑا بھائی چھوٹے بھائی کے بالغ ہونے سے پہلے قصاص لے لے تو یہ درست ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب بڑے دو بھائیوں میں سے کوئی ایک غائب ہو تو حاضر کے لئے جائز نہیں ہے کہ قصاص لے کیونکہ غائب بھائی کے معاف کرنے کا احتمال رائج ہے اور چھوٹے بھائی کے بالغ ہونے کے بعد اس کے معاف کرنے کا احتمال نادر ہے۔ لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک ورثاء کے لئے قصاص بطور وراثت کے ثابت ہوتا ہے نہ کہ بطریق ابتداء۔

تشریح: ﴿وما لا یصلح لحاجتہ﴾ شارح رحمہ اللہ نے اس عبارت کی ترکیب کے بارے میں دو احتمال بیان کئے ہیں:

(۱) ما لا یصلح لحاجتہ کا عطف ہے ﴿ما تقضی بہ الحاجة﴾ پر تو عبارت یوں ہو جائے گی ﴿بقی للمیت ما تقضی بہ الحاجة وما لا یصلح لحاجتہ﴾ کا لقصاص یعنی میت کا اس قدر حق باقی رہے گا جس سے اس کی حاجت پوری کی جاسکے اور وہ حکم بھی باقی رہے گا جو اس کی حاجت سے متعلق نہ ہو جیسے قصاص۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ یہ جملہ متانفہ ہے ﴿وما لا یصلح﴾ مبتدا اور ﴿کا لقصاص﴾ خبر ہے اس کا منشاء یہ ہے کہ ﴿ما تقضی بہ الحاجة﴾ (وہ چیز جس سے میت کی حاجت

پوری ہو سکے) کی مناسبت سے اور اس کو قریب الی القہم کرنے کے لیے ﴿عالم لا یصلح لحاجتہ﴾ (وہ چیز جس سے میت کی حاجت پوری نہ ہو سکے) کا حکم بھی بیان کر دیا۔

بہر حال عہارت کا مطلب یہ ہے کہ احکام دنیوی کی چوتھی قسم وہ چیز ہے جو میت کی حاجت سے متعلق نہ ہو یعنی جس کو میت کی حاجت کے پورا کرنے کے لئے مشروع نہ کیا گیا ہو وہ بھی موت کے بعد باقی رہے گی جیسے قصاص کہ اس کو میت کی حاجت پورا کرنے کے لئے مشروع نہیں کیا گیا کیونکہ قصاص مشروع ہونے کی غرض قاتل سے خون کا انتقام اور بدلہ لینا ہے اور اس انتقام کے ذریعے مقتول کے اولیاء کا دل ٹھنڈا ہوگا کہ قاتل کا شران سے دور ہو گیا۔ مقتول کا دل ٹھنڈا نہیں ہوگا کیونکہ مقتول تو انتقام کا اہل ہی نہیں رہا۔ خلاصہ یہ ہے کہ قصاص مقتول کی حاجت روائی کے لئے مشروع نہیں ہوا بلکہ اولیاء کے مقتول کی حاجت روائی کے لئے مشروع ہوا ہے نیز قتل کی جنایت ایک لحاظ سے اولیاء کے مقتول ہی کے حق میں واقع ہوئی ہے کیونکہ مقتول اگر زندہ ہوتا تو اس کی زندگی سے اولیاء ضرور کچھ نہ کچھ فائدہ اٹھاتے۔ الغرض اس لحاظ سے قتل کی جنایت اولیاء کے حق میں واقع ہوئی ہے اور جب جنایت اولیاء کے حق میں واقع ہوئی ہے تو قصاص جو اس جنایت کا بدلہ ہے وہ بھی ابتداء اولیاء کے لئے ثابت ہوگا ایسا نہیں ہوگا کہ قصاص اولیاء کے لئے ثابت ہو پھر بطریق خلافت و رشتہ کی طرف منتقل ہو ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ قصاص کا ثبوت ایسے سبب سے ہوا کہ جو مورث یعنی مقتول کے لئے حق میں پایا گیا کیونکہ قاتل نے مقتول کی جان اور زندگی تلف کی ہے پس اس لحاظ سے جنایت مقتول کے حق میں واقع ہوئی ہے جب اس اعتبار سے جنایت مقتول کے حق میں واقع ہوئی ہے تو موت واقع ہونے سے پہلے یہ مقتول زخمی ہونے کی حالت میں قاتل کو معاف کرنا چاہے تو کر سکتا ہے اور واجب ہونے والا حق ﴿قصاص﴾ چونکہ وراثہ کا حق ہے اس لئے وراثہ مقتول کی موت سے پہلے اس کے زخمی ہونے کی حالت میں اگر قاتل کو معاف کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں۔

﴿و قال ابو حنیفہ رحمہ اللہ ان القصاص﴾ قصاص کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہم کا اختلاف ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قصاص میں وراثت جاری نہیں ہوتی یعنی قصاص اس طرح ثابت نہیں ہوتا کہ اولاد میت کے لئے ثابت ہو پھر وراثہ کے حقوق کے مطابق اس میں حصے جاری ہوں بلکہ یہ ابتداء ہی وراثہ کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے اس کی وجہ ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ قصاص خون کا انتقام لینے اور خون کا بدلہ لینے کے لئے مشروع ہوا ہے اور انتقام لینے سے وارثوں کا دل ٹھنڈا ہوتا ہے نہ کہ میت کا کیونکہ وہ تو انتقام کا اہل ہی نہیں رہا اس لئے قصاص ابتداء وراثہ کا حق ہوگا ایسا نہیں ہوگا کہ اولاد میت کے لئے ثابت ہو پھر اس میں وراثت جاری ہو لیکن چونکہ قصاص ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی اور تقسیم ممکن نہیں ہے اس لئے ہر وارث کو طے وجہ الکمال قصاص کا حق حاصل ہوگا جیسا کہ بہن کے نکاح کی ولایت ہر ایک بھائی کو کامل طور پر حاصل ہوتی ہے چونکہ قصاص کا حق ہر وارث کو طے وجہ الکمال حاصل ہوتا ہے اس لئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص کو عمدہ قتل کر دیا اور اس کے دو بیٹے ہوں ایک بالغ ہو اور دوسرا نابالغ ہو اور چھوٹے بھائی کے بالغ ہونے سے پہلے بڑا بھائی قصاص لینا چاہے تو اس کو قصاص لینے کا حق حاصل ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب دونوں بھائی بالغ ہوں اور ان میں سے ایک حاضر ہو اور دوسرا غائب ہو تو تنہا حاضر بھائی کو قصاص لینے کا حق حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس بات کا احتمال رائج ہے کہ شاید غائب بھائی قصاص معاف کر دے کیونکہ معاف کرنا مستحب چیز ہے لیکن یہ احتمال نادر ہے کہ نابالغ بھائی بالغ ہونے کے بعد معاف کر دے اس لئے اس احتمال کا اعتبار نہیں ہوگا۔

صاحبین رحمہم کا مذہب یہ ہے کہ قصاص میں وراثت جاری ہوتی ہے چنانچہ ان کے نزدیک وارثوں کو قصاص کا حق ابتداء میں نہیں ملتا

بلکہ بطور وراثت ان کو حق قصاص حاصل ہوتا ہے۔

وَلَمَّا كَانَتْ الْغَائِبَةُ تَقْطَعُ فِيمَا إِذَا كَانَ بَعْضُ الْوَرَثَةِ غَائِبًا وَاقَامَ الْغَائِبُ الْبَيْتَةَ عَلَيْهِ فَبَعْدَهُ يَحْتَاجُ
الْغَائِبُ إِلَى إِعَادَةِ الْبَيْتَةِ عِنْدَ حُضُورِهِ لِأَنَّ الْكُلَّ مُسْتَقِلٌّ فِي هَذَا الْبَابِ وَلَا يُقْضَى بِالْقِصَاصِ لِأَحَدٍ
حَتَّى يَجْتَمِعَا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَ مَوْرُوثًا لَا يَحْتَاجُ إِلَى إِعَادَةِ الْبَيْتَةِ عِنْدَ حُضُورِ الْغَائِبِ لِأَنَّ أَحَدَ الْوَرَثَةِ
يَنْتَصِبُ خَصْمًا عَنِ الْمَيِّتِ فَلَا تَجِبُ إِعَادَتُهَا وَإِذَا انْقَلَبَ إِلَى الْقِصَاصِ مَا لَا بِالصَّلَاحِ أَوْ يَغْفُو الْبَعْضُ
صَلَاةً مَوْرُوثًا فَيَكُونُ حُكْمُهُ حُكْمُ الْأَمْوَالِ حَتَّى تُقْضَى دِيُونُهُ مِنْهُ وَتُنْقَلُ وَصَايَاةُ وَ يَنْتَصِبُ أَحَدُ
الْوَرَثَةِ خَصْمًا عَنِ الْمَيِّتِ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى إِعَادَةِ الْبَيْتَةِ لِأَنَّ الدِّيَةَ خُلِفَتْ عَنِ الْقِصَاصِ وَالْخُلْفُ قَدْ
يُقَارِئُ الْأَصْلَ فِي الْأَحْكَامِ كَالْتَّيْسِمِ فَارْتَقَى الْوُضُوءُ فِي إِهْتِرَاطِ النَّيَّةِ وَجَبَ الْقِصَاصُ لِلزَّوْجَيْنِ كَمَا
فِي الدِّيَةِ فَيَنْبَغِي أَنْ تَقْتَصَّ الْمَرْأَةُ مِنَ الزَّوْجِ وَالزَّوْجُ مِنَ الْمَرْأَةِ وَلَكِنْ عِنْدَهُ ابْتِدَاءٌ وَعِنْدَهُمَا
بِطَرِيقِ الْإِثْبَاتِ كَمَا يَثْبُتُ لُهُمَا اسْتِحْقَاقُ الدِّيَةِ بِطَرِيقِ الْإِثْبَاتِ وَقَالَ مَالِكٌ رحمہ اللہ لَا يَرِثُ الزَّوْجُ وَالزَّوْجَةُ مِنَ الدِّيَةِ لِأَنَّ وَجُوبَهَا بَعْدَ الْمَوْتِ وَالزَّوْجِيَّةُ تَنْقَطِعُ بِهِ وَلَمَّا آتَاهُ السَّلَامُ أَمَرَ بِتَوْرِثِ
الْمَرْأَةِ أَهْلِيهَا مِنَ الْقَبْرِ مِنْ عَقْلِ زَوْجِهَا أَهْلِيهَا وَلَهُ أَيْ لِلْمَيِّتِ حُكْمُ الْأَحْيَاءِ فِي أَحْكَامِ الْأَجْرَةِ لِأَنَّ الْقَبْرَ
لِلْمَيِّتِ كَالْمَهْدِ لِلطِّفْلِ فَمَا يَجِبُ لَهُ عَلَى الْغَيْرِ أَوْ يَجِبُ لِلْغَيْرِ عَلَيْهِ مِنَ الْحَقُوقِ وَالْمُطَالِبِ وَمَا تَلَقَّاهُ
مِنْ ثَوَابٍ أَوْ عِقَابٍ بِوَاسِطَةِ الطَّاعَاتِ وَالْمَعَاصِي كُلُّهَا يَجِدُهُ الْمَيِّتُ فِي الْقَبْرِ وَيُذَرِّكُهُ كَالْحَيِّ -

ترجمہ: اور اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کہ بعض وراثہ غائب ہوں اور حاضر وراثہ دعویٰ قصاص پر بینہ قائم
کردیں تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک غائب وارث اپنے حاضر ہونے کے وقت دوبارہ بینہ پیش کرنے کا محتاج ہوگا اس لئے کہ ہر
وارث اس باب میں مستقل ہے اور کسی ایک کے لیے قصاص کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ دونوں اکٹھے ہو جائیں اور
صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک چونکہ قصاص میں وراثت جاری ہوگی اس لئے غائب کے حاضر ہونے پر دوبارہ بینہ قائم کرنے کی ضرورت
نہیں ہوگی کیونکہ وراثہ میں سے کوئی ایک بھی میت کی طرف سے مدعی بن سکتا ہے لہذا دوبارہ بینہ پیش کرنا واجب نہیں ہوگا اور جب کہ
قصاص مال سے تبدیل ہو جائے یا صلح کے ذریعے یا بعض داروں کے معاف کرنے سے تو یہ ضرورت بن جائے گا لہذا اس کا
حکم دعی ہوگا جو دیگر مسائل کا ہے یہاں تک کہ اس سے میت کے قرضے ادا کیے جائیں گے اور اس کی وصیتیں نافذ کی جائیں گی اور میت
کی طرف سے داروں میں سے کوئی ایک مدعی بن سکے گا لہذا دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے
اور خلیفہ کبھی احکام میں اصل سے جدا ہو جاتا ہے جیسے تم نیت کے شرط ہونے میں وضو سے جدا ہو گیا ہے اور زوجین کے لئے قصاص
واجب ہوگا جس طرح دیت میں ان کا حق ثابت ہوتا ہے کہ پس بیوی شوہر کا قصاص لے سکتی ہے اور شوہر بیوی کا قصاص لے سکتا ہے
لیکن امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ان کو ابتداءً حق قصاص حاصل ہوگا اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک بطور وراثت کے جیسا کہ دیت کا
استحقاق ان کے لئے بطور وراثت ثابت ہوتا ہے اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی ایک دوسرے کی دیت کے وارث نہیں

بہن کے اس لئے دیت کا وجوب موت کے بعد ہوتا ہے اور موت سے ازدواجی رشتہ ختم ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت اشیم ضہابی رضی اللہ عنہ کی بیوی کو ان کے شوہر اشیم رضی اللہ عنہ کی دیت کا وارث بنانے کا حکم دیا اور اس کے لیے کہ یعنی میت کے لیے احکام آخرت میں زعموں کا حکم ہے کہ اس لئے کہ قبر میت کے لئے ایسے ہے جیسے بچے کے لیے گہرا چنانچہ حقوق اور مظالم میں جو میت کے دوسروں پر واجب ہوں یا دوسروں کے میت پر واجب ہوں اور طاعات اور معاصی کے واسطے سے جو ثواب و عقاب کو حاصل ہوا ان سب کو میت قبر میں پاتا ہے اور زندہ آدمی کی طرح ان کو محسوس کرتا ہے۔

تشریح ﴿وَلَمَّا تَخْلَفُ تَظْهَرُ فِيمَا إِذَا كَانَ﴾ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہم کے مذکورہ اختلاف کا اثر اس صورت میں ظاہر ہو گا جب کہ بعض وارث غائب ہوں اور بعض حاضر ہوں اور حاضر وارث دعویٰ قصاص پر بینہ پیش کر دے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک غائب وارث جب واپس آ جائے تو اس پر ضروری ہے کہ وہ دوبارہ بینہ پیش کرے اس لئے کہ قصاص میں ہر وارث کا استحقاق مستقل ہے لہذا جب تک سب وارث اکٹھے نہ ہو جائیں اس وقت تک کسی ایک وارث کے حق میں قصاص کا فیصلہ نہیں دیا جاسکتا اور صاحبین رحمہم کے نزدیک چونکہ قصاص میں وراثت جاری ہوتی ہے اور قصاص میت کی طرف سے بطور وراثت حاصل ہوتا ہے اس لئے غائب وارث کے واپس آنے پر دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جب قصاص اولاً میت کے لئے ثابت ہوتا ہے تو وارثوں میں سے کوئی بھی میت کی طرف سے مدعی بن کر میت کی طرف سے مطالبہ کر سکتا ہے اس لئے میت کی جانب سے ایک دفعہ بینہ کے ساتھ قصاص ثابت کرنے کے بعد دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

﴿وَإِذَا انْقَلَبَ﴾ جب قصاص مال یعنی دیت سے تبدیل ہو جائے گا صلح کی وجہ سے یا بعض وارثوں کے معاف کر دینے کی وجہ سے یعنی بعض ورثہ نے قصاص معاف کر دیا ہو اور باقی ورثہ کے لیے مال واجب کیا گیا ہو تو پھر اس میں بالاتفاق وراثت جاری ہوگی یعنی اولاً وہ مال میت کے لیے ثابت ہوگا پھر بطریق خلافت ورثہ کے لیے ثابت ہوگا، چنانچہ اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو دوسرے اموال وراثت کا ہے لہذا اس مال سے میت کا قرضہ ادا کیا جائے گا اور اس کے بعد اگر کچھ مال بچا تو اس کے ایک ٹکٹ سے میت کی وصیتیں نافذ کی جائیں گی اور باقی دو ٹکٹ بطریق خلافت ورثہ کو دیا جائے گا اور اگر کوئی وارث میت کی طرف سے مدعی بن کر اس مال کا دعویٰ کر دے اور بینہ کے ذریعہ ثابت کر دے تو دوسرے وارث پر دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری نہیں ہوگا۔

﴿لَا نَالِ الدَّيَّةَ خَلْفَ﴾ ایک اعتواض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب قصاص ابتداء وارثوں کے لئے ثابت ہوتا ہے اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی تو دیت میں بھی وراثت جاری نہیں ہونی چاہیے بلکہ وہ بھی ابتداء وارثوں کے لیے ثابت ہونی چاہیے کیونکہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے اور خلیفہ حکم میں اصل سے جدا اور مختلف نہیں ہوتا۔

جواب: دونوں میں فرق اس لیے ہوا کہ دونوں کی حالتوں میں فرق ہے بایں طور کہ اصل یعنی قصاص مقتول کی حاجت کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور شبہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا اور خلیفہ یعنی دیت اس کی صلاحیت رکھتا ہے اس وجہ سے خلیفہ کا حکم اصل سے مختلف ہو گیا کہ اصل (قصاص) ابتداء ہی ورثہ کے لیے ثابت ہوگا مگر خلیفہ (دیت) ابتداء مقتول کے لیے ثابت ہوگا کہ اس سے اس کی حاجتیں پوری کی جائیں گی، پھر بقیہ مال ورثہ کو دیا جائے گا اور اختلاف حال کے وقت کہ خلیفہ احکام میں اصل سے جدا اور مختلف ہو جاتا ہے جیسے وضو اصل اور تیمم اس کا خلیفہ ہے مگر احکام میں اس سے جدا ہے بایں طور کہ وضو میں نیت شرط نہیں ہے اور تیمم میں شرط ہے اور یہ اختلاف حال کی وجہ سے ہے کہ پانی بذات خود مطہر ہے نیت کا محتاج نہیں ہے جب کہ مٹی طوط ہے محض تعبدی طور پر مجسم شرعاً

مطہر بنی ہے اس لیے نیت کی گنج ہے۔

﴿ووجب القصاص للزوجین﴾ صاحب کتاب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ زوجین میں سے کسی ایک کو اگر عمدۃ قتل کیا گیا تو آخر کے لئے بھی حق قصاص ثابت ہوگا مطلب یہ ہے کہ بیوی اپنے مقتول شوہر کا قصاص لے سکتی ہے اور شوہر اپنی مقتولہ بیوی کا قصاص لے سکتا ہے لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو قصاص کا حق براہ راست حاصل ہوگا بطریق وراثت حاصل نہیں ہوگا اور صاحبین رحمہم کے نزدیک قصاص کا حق بطور وراثت حاصل ہوگا جیسے دیت کا استحقاق سب کے نزدیک بطریق وراثت ثابت ہوتا ہے اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی ایک دوسرے کی دیت کے وراثت نہیں ہوتے کیونکہ دیت ثابت ہوتی ہے موت کے بعد اور ازدواجی رشتہ موت کے ساتھ ہی منقطع ہو جاتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت اشم ضبابی رحمہ اللہ جن کو خطا قتل کیا گیا تھا حضور اکرم رحمہم نے ان کی بیوی کو ان کے شوہر حضرت اشم رحمہم کی دیت کا وارث قرار دیا تھا۔

﴿اولہ حکم الاحیاء﴾ مائل میں ہم نے بیان کیا تھا کہ جو احکام میت کے ساتھ متعلق ہیں وہ دو قسم پر ہیں احکام دنیوی اور احکام اخروی۔ احکام دنیوی کی تفصیلات سے فراغت کے بعد اب مصنف رحمہ اللہ احکام اخروی کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ میت احکام آخرت میں زندوں کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ حکم آخرت میں میت کے لئے قبر ایسی ہے جیسے بچے کے لئے گہوارہ پس جیسے گہوارہ دنیا کی منزلوں میں سے پہلی منزل ہے اسی طرح قبر آخرت کی منزلوں میں سے پہلی منزل ہے اور جس طرح بچے کو گہوارہ میں نکلنے کے لئے رکھا جاتا ہے اسی طرح میت کو قبر میں نکلنے کے لئے رکھا جاتا ہے اور جس طرح بعض احکام میں جنین کے لئے زندوں کا حکم ہوتا ہے اسی طرح قبر کے اندر میت احکام آخرت کے لحاظ سے زندوں کے حکم میں ہوتا ہے چنانچہ حقوق مالیہ اور مظالم ﴿وہوہ حقوق جن کا تعلق جان یا عزت سے ہو﴾ جو میت کے لئے دوسروں پر ہوں یا دوسروں کے لئے میت پر ہوں طاعت کی وجہ سے جس ثواب کا میت مستحق ہے اور معصیت کی وجہ سے جس عذاب کا وہ مستحق ہے سب کچھ قبر میں پائے گا اور زندہ آدمی کی طرح ان کو محسوس کرے گا۔

وَإِذَا قَرَعْنَا عَنْ الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ السَّائِغَةِ هَرَعْنَا فِي بَيَانِ الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ الْمُكْتَسِبَةِ فَقَوْلُهُ وَ مَكْتَسَبٌ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ سَائِغٌ وَهُوَ مَا كَانَ لِاخْتِيَارِ الْعَبْدِ مَدْخُلٌ فِي حُصُولِهِ وَهَذَا أَنْوَاعُ الْأَوَّلِ الْجَهْلُ الَّذِي هُوَ هَذَا الْعِلْمِ وَإِنَّمَا عُدَّ مِنَ الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ مَعَ كَوْنِهِ أَصْلًا فِي الْإِنْسَانِ لِكَوْنِهِ خَارِجًا عَنْ حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِ أَوْ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ قَادِرًا عَلَى إِذَاتِهِ بِاِكْتِسَابِ الْعِلْمِ جُعِلَ تَرْتِيبُهُ اِكْتِسَابًا لِلْجَهْلِ وَ اِكْتِسَابًا لَهُ وَهُوَ أَنْوَاعُ جَهْلٍ بَاطِلٌ لَا يَصْلَحُ عُذْرًا فِي الْأُجْرَةِ كَجَهْلِ الْكَافِرِ بَعْدَ وَضُوحِ الدَّلَائِلِ عَلَى وَحْدَانِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَرِسَالَةِ الرُّسُلِ لَا يَصْلَحُ عُذْرًا فِي الْأُجْرَةِ وَإِنْ كَانَ يَصْلَحُ عُذْرًا فِي الدُّنْيَا لِيَنْفَعِ عَذَابِ الْقَتْلِ إِذَا قَبِلَ الدِّمَاءَ وَجَهْلِ صَاحِبِ الْهَوَى فِي صِفَاتِ اللَّهِ وَ أَحْكَامِ الْأُجْرَةِ كَجَهْلِ الْمُعْتَرِضَةِ بِالنَّكَارِ الصِّفَاتِ وَ عَذَابِ الْقَبْرِ وَ الرُّوْبَةِ وَ الشَّفَاعَةِ وَ جَهْلِ الْبَاحِثِ بِطَاعَةِ الْإِمَامِ الْاَعْلَى مُتَمَسِّكًا بِدَلِيلٍ قَاسِدٍ حَتَّى يَفْضَنَ مَالَ الْعَادِلِ وَ نَفْسَهُ إِذَا أَثْلَقَهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مَنَعَةٌ لِكُلِّ

يُمْكِنُ الزَّامَةُ بِالذَّلِيلِ وَالْجَبْرِ عَلَى الضَّعِيفِ وَ أَمَّا إِذَا كَانَ لَهُ مَنَعَةٌ فَلَا يُؤْخَذُ بِضَمَانٍ مَا أَثْلَقَهُ بَعْدَ التَّوْبَةِ كَمَا لَا يُؤْخَذُ أَهْلُ الْحَرْبِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ -

اور جب ہم عوارض سادہ سے فارغ ہو گئے تو عوارض کسبہ کے بیان میں شروع ہو گئے تو ماتن **بطل** کا قول **اور کسی** اس کا عطف ماتن **بطل** کے قول سماعی پر ہے اور کسی عارض وہ ہے جن کے حصول میں بندے کے اختیار کو دخل ہو **اور اس کی متعدد** انواع ہیں **پہلی نوع** **جہل** ہے **جو علم کی ضد ہے اور جہالت کو عوارض میں سے شمار کیا گیا حالانکہ یہ انسان کے اندر اصل ہے اس لئے کہ یہ انسان کی ماہیت سے خارج ہے یا اس لئے کہ انسان علم حاصل کر کے چونکہ جہل کو زائل کرنے پر قدرت رکھتا تھا اس لئے حصول علم کو ترک کرنا کسب جہل اور اختیار جہل قرار دیا گیا **اور جہل کی چند قسمیں ہیں ① وہ جہل جو باطل یہ آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور رسولوں کی رسالت پر دلائل کے واضح ہونے کے بعد کافر کا جہل آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اگرچہ دنیا میں قتل کے عذاب کو دور کرنے کے لئے عذر بن سکتا ہے جب وہ کافر ذمہ کو قبول کر لے **اور اللہ کی صفات اور امور آخرت کے بارے میں خواہش پرستوں کا جہل جیسے معتزلہ کا جاہل ہونا اللہ تعالیٰ کی صفات اور عذاب قبر اور دیدار باری تعالیٰ اور شفاعت کا انکار کرتے ہیں **اور باغی کا جاہل ہونا امام کی اطاعت سے دلیل قاسد کے ذریعے استدلال کرتے ہوئے یہاں تک کہ باغی عادل کے مال اور اس کی جان کا ضامن ہوگا جب اس کو ہلاک کر دے **جب کہ باغی کے ساتھ کوئی لشکر نہ ہو کیونکہ اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ضمان پر مجبور کرنا ممکن ہے اور جب اس کے ساتھ کوئی لشکر ہو تو توبہ کے بعد اس سے ہلاک کردہ جان و مال کے ضمان کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اہل حرب کے اسلام لانے کے بعد ان سے مواخذہ نہیں کیا جاتا ہے۔**********

اور اذا فرغنا جب مصنف **عوارض سادہ** کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب عوارض کسی کو بیان کر رہے ہیں عوارض کسی ان عوارض کو کہتے ہیں جن کے حصول میں بندے کے اختیار کو دخل ہو عوارض کسی میں سے سب سے پہلا عارض جہل ہے جہل علم کی ضد ہے علم یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں اس طرح اعتقاد کرنا کہ جس طرح وہ واقع اور نفس الامر میں ہے۔ پھر وہ جہل یا تو جہل بسیط ہوگا یا جہل مرکب ہوگا جہل بسیط کہتے ہیں ایسی چیز کے نہ جاننے کو جس کی شان یہ ہو کہ اس کو جانا جائے اور جہل مرکب کہتے ہیں کہ کسی چیز کا واقع اور نفس الامر کے خلاف اعتقاد کرنا۔ بعنوان دیگر جہل مرکب کہتے ہیں اس اعتقاد جازم کو (بکے اعتقاد) کو جو واقع کے مطابق نہ ہو لیکن انسان اس کو واقع کے مطابق سمجھتا ہو پس یہ جہل دو جہالتوں سے مرکب ہے۔

وانما عد من الامور المعتوضة سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ ہے کہ انسان کے اندر جہل عارض نہیں ہے بلکہ اصلی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **والله اخراجكم من بطون امهتكم لا تعلمون شيئا** پس جہل عارض نہیں ہے بلکہ اصلی ہے تو مصنف **بطل** نے اس کو عوارض میں سے کیوں شمار کیا؟

شارح **بطل** نے اس کا جواب دیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ جہل کو عوارض میں سے اس لئے شمار کیا ہے کہ جہل انسان کی ماہیت سے خارج اور ایک زائد چیز ہے اور انسان کے لئے لازم بھی نہیں ہے بلکہ اس سے جدا ہو جاتا ہے، پس گویا یہ عارض ہوا۔

اولا لانه لما كان سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ مان لیا کہ جہل عوارض میں سے ہے لیکن اس کو عوارض کسبہ میں سے شمار کرنا درست نہیں کیونکہ عوارض کسبہ وہ ہوتے ہیں کہ بندہ جن کو اپنے اختیار سے حاصل کرے اور جہل کو بندہ اپنے اختیار سے حاصل نہیں کرتا بلکہ یہ اصل خلقت میں ثابت ہے؟ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اور جہل کو عوارض کسی میں سے اس لئے شمار کیا ہے

کہ بعد تحصیل علم کے ذریعے جہل کو زائل کرنے پر قادر تھا لیکن اس نے اکتسابِ علم میں کوتاہی کی حتیٰ کہ تحصیلِ علم کو ترک کر دیا اور جہل پر مستمر (قائم) رہا پس بعدے کا تحصیلِ علم کو ترک کر دینا اور جہل پر مستمر رہنا ایسا ہے کہ گویا اس نے اپنے اختیار سے جہل کو حاصل کیا ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جہل کو عوارض کسی میں سے شمار کیا ہے۔

﴿وہو الواع﴾ جہل کی چار قسمیں ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ وہ جہل جو بلاشبہ باطل ہو جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور انبیاء علیہم السلام کی ذات و صفات اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا کفر کرنا یعنی ان چیزوں کا کفر ایسا جہل ہے جس کے باطل ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ جہل آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یعنی کافر کو آخرت میں معذور سمجھ کر جہنم سے نجات دی جائے ایسا نہیں ہو سکتا بلکہ آخرت میں کافر ضرور معذب فی النار ہوگا اس لیے کہ دلائل کے واضح ہونے اور جاننے کے باوجود انکار کرنا مکابہ اور ہٹ دھرمی ہے۔ ہاں احکام دنیا میں اس جہل رحمۃ اللہ علیہ کو عذر قرار دیا گیا ہے مثلاً اگر کافر ذمی ہونے کو قبول کرے تو وہ قتل اور جس رحمۃ اللہ علیہ کی سزا سے نجات پائے گا لیکن آخرت میں یہ عقد ذمہ اس کو عذابِ جہنم سے نجات نہ دلا سکے گا۔

جہل کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر کافر عقد ذمہ کو قبول بھی نہ کرے اور مسلمان بھی نہ ہو تو دعوتِ اسلام کے بعد اس سے قتال کیا جائے گا اور مناظرے کے ساتھ اس کو سمجھانے کی کوشش نہیں کی جائے گی۔

﴿وہو جہل صاحب الہواء﴾ جہل کی اس قسم میں سے وہ جہل بھی ہے جو کافر کے جہل سے تو کمتر ہے لیکن کافر کے جہل کی طرح یہ بھی آخرت میں عذر بننے کے قابل نہیں ہے اور وہ ہے صفاتِ باری اور احکامِ آخرت کے سلسلہ میں نفس پرستوں اور عقل پرستوں کا جہل۔ مثلاً معتزلہ صفاتِ باری تعالیٰ کے انکار میں جاہل ہیں کہ وہ اپنی جہالت کی وجہ سے صفاتِ باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ عالم ہیں لیکن بغیر علم کے اور قادر ہیں لیکن بغیر قدرت کے اور متکلم ہیں لیکن بغیر کلام کے۔ پس معتزلہ اللہ تعالیٰ کو عالم و قادر اور متکلم تو کہتے ہیں لیکن حقیقتِ علم اور حقیقتِ قدرت اور حقیقتِ کلام کی نفی کرتے ہیں اسی طرح معتزلہ کا یہ جہل کہ وہ عذابِ قبر اور ریتِ باری تعالیٰ اور شفاعت کا انکار کرتے ہیں۔

جہل کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ ایسے جاہل کو کافر نہیں کہا جائے گا بلکہ فاسق کہا جائے گا اور اس کو اپنے جہل کی وجہ سے معذور شمار نہیں کیا جائے گا اور ایسے جاہل کے ساتھ مناظرہ کیا جائے گا اور دلائل کے ساتھ اسے حق قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

﴿وہو جہل الباطنی﴾ جہل کی اسی قسم میں باغی کا جہل بھی داخل ہے باغی وہ شخص ہے جو ادلہ صحیحہ واضحہ کو چھوڑ کر فاسد اور مہمل دلائل سے استدلال کرتے ہوئے امام برحق عادل کی اطاعت سے یہ سمجھ کر خروج کر لے کہ میں حق پر ہوں اور امام باطل پر ہے اور امام عادل وہ ہے جس کی امامت واضح دلائل سے ثابت ہو بہر حال باغی کا امام عادل کی اطاعت کے بارے میں جہل یہ بھی جہل کی اسی قسم میں داخل ہے اور باغی چونکہ قرآن ہی سے استدلال کرتا ہے اس لئے اس کا جہل کافر کے جہل سے کمتر ہوگا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ باغی لوگ چونکہ اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں اس لئے ہم ان سے مناظرہ کریں گے اور دلائلِ شرعیہ کے ذریعے الزام عائد کر کے ان پر احکامِ شرعیہ لازم کریں گے اور ان کے شبہات کو دور کریں گے اگر رجوع کر لیں تو نبھا اور نشان سے قتال کیا جائے گا اور ان کا جہل عذر نہیں ہوگا۔

﴿حتی یضمن مال العال﴾ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ باغی دلیلِ فاسد سے استدلال کرتا ہے مثلاً اگر باغی نے امام کے مطیع اور فرمانبردار لوگوں میں سے کسی کو حلال سمجھ کر قتل کر دیا یا اس کا مال تلف کر دیا اور دلیل یہ دی کہ اس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے اور گناہ کا مرتکب کافر ہے اور کافر کو قتل کرنا اور اس کے مال کو تلف کرنا حلال ہے پس یہ دلیل چونکہ فاسد ہے اس لئے ہم اس کو قبول نہیں کریں گے

بلکہ باغی کی حمایت میں اگر لشکری قوت نہ ہو تو اس پر حمان واجب کریں گے کیونکہ وجوب احکام کے لیے دو باتوں میں سے کسی ایک کا ہونا جانا ضروری ہے یا تو بندہ کی طرف سے التزام ہو اور یا دلیل کے ذریعہ اس پر التزام قائم کرنا ممکن ہو اور باغی کے ساتھ لشکری قوت نہ ہونے کی صورت میں اس پر دلیل سے التزام قائم کرنا اور ادائیگی حمان کے لئے اس پر جبر کرنا ممکن ہے یعنی دوسری بات پائی جا رہی ہے اور اگر باغی کی حمایت میں لشکری قوت ہو تو اس سے زمانہ بغاوت کے تلف کردہ مال و جان کا حمان نہیں لیا جائے گا نہ اب اور نہ بغاوت سے رجوع کرنے کے بعد جیسا کہ حربی کافر سے اسلام قبول کرنے کے بعد زمانہ کفر کے تلف کردہ جان و مال کا حمان نہیں لیا جاتا

وَجَهْلٍ مَنْ خَالَفَ فِي اجْتِهَادِهِ الْكِتَابَ كَجَهْلِ الشَّافِعِيِّ فِي حَلِّ مَثْرُوكِ التَّسْبِيَةِ عَامِدًا قِيَّاسًا عَلَى مَثْرُوكِ التَّسْبِيَةِ قَاسِيًا قَائِلًا مُخَالَفٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالسُّنَّةُ الْمَشْهُورَةُ كَالْفَتْوَى بِبَيْعِ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ وَنَحْوِهِ فَالْجَهْلُ بِفَتْوَى بَيْعِ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ جَهْلٌ مِنْ دَاوُدَ الْأَصْقَهَانِيِّ وَتَابِعِيِّهِ حَيْثُ ذَهَبُوا إِلَى جَوَازِ بَيْعِهَا لِخَدِيثِ جَابِرٍ رضی اللہ عنہ كُنَّا نَبِيعُ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ مُخَالَفٌ لِلْخَدِيثِ الْمَشْهُورِ أَعْنَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا مَرْأَةَ وَلَدٍ مِنْ سَيِّدِيهَا هِيَ مُعْتَقَةٌ عَنْ دُبُرِ مِنْهُ وَالْجَهْلُ فِي نَحْوِهِ كَجَهْلِ الشَّافِعِيِّ فِي جَوَازِ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَبَيِّنٍ قَائِلًا مُخَالَفٌ لِلْخَدِيثِ الْمَشْهُورِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْبَيِّنُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ وَأَوَّلُ مَنْ قَضَى بِهِ مُعَاوِيَةُ رضی اللہ عنہ وَقَدْ نَقَلْنَا كُلَّ هَذَا عَلَى نَحْوِ مَا قَالَ أَسْلَقْنَا وَإِنْ كُنَّا لَمْ نَجْتَرِعْ عَلَيْهِ وَالْقَالِي الْجَهْلُ فِي مَوْضِعِ الْاجْتِهَادِ الصَّحِيحِ أَوْ فِي مَوْضِعِ الشُّبْهِهَةِ وَإِنَّهُ يَصْلُحُ عُذْرًا وَشُبْهَةً دَارَةً لِنَحْيِ وَالْكَفَّارَةَ كَالْمُخْتَجِمِ الضَّائِمِ إِذَا أَفْطَرَ عَمْدًا بَعْدَ الْجَمَاعَةِ عَلَى ظَنِّ أَنَّهَا فُطِرَتْهُ أَيْ أَنَّ الْجَمَاعَةَ فُطِرَتْ الصُّومَ حَيْثُ لَا تَلْزَمُهُ الْكَفَّارَةُ لِأَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْاجْتِهَادِ الصَّحِيحِ لِأَنَّ عَمْدًا الْأَوْدَاعِي الْجَمَاعَةَ تُفْطِرُ الصُّومَ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمُخْجُومُ وَ لَكِنْ قَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ رحمۃ اللہ علیہ لَوْ لَمْ يَسْتَفْتِ فَقِيْهًا وَلَمْ يَتْلُغْهُ الْخَدِيثُ أَوْ بَلَغَهُ وَعَرَفَ تَأْوِيلَهُ تَجِبُ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ لِأَنَّ ظَنَّهُ حَصَلَ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ وَأَمَّا إِذَا اسْتَفْتَى فَقِيْهًا يُعْتَمَدُ عَلَى قِتْوَاهُ فَالْقِتْوَاءُ بِالْفَسَادِ فَافْطَرَ بَعْدَهُ عَمْدًا لَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ ۔

ترجمہ: ﴿اور اس مجتہد کا جہل جو اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی مخالفت کرے﴾ جیسے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا جہل متروک التسمیہ عائد (وہ جانور جس پر جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دیا گیا ہو) کے حلال ہونے کے بارے میں متروک التسمیہ (وہ جانور جس پر بھول کر بسم اللہ کو چھوڑ دیا گیا) پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ یہ قیاس اللہ رب العزت کے اس فرمان عالی کے مخالف ہے کہ تم نہ کھاؤ اس جانور میں سے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ ﴿یا سنت مشہورہ کی مخالفت کرے جیسے امہات اولاد کی بیچ کا فتویٰ﴾ اور اس طرح کے دیگر مسائل میں امہات اولاد کی بیچ کے فتویٰ کے بارے میں جہل داؤد اصنہانی اور ان کے متبعین کی جہالت ہے کہ وہ امہات اولاد کی بیچ کے

جواز کی طرف گئے ہیں حدیث جابر رضی اللہ عنہ کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ہم امہات اولاد کی بیچ کرتے تھے حالانکہ یہ حدیث حدیث مشہورہ کی مخالف ہے یعنی حضور پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک عورت کے بارے میں کہ جس نے اپنے مولیٰ کے نطفہ سے بچہ جنا فرمایا کہ یہ مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہے اور اس قسم کے دیگر مسائل میں جہالت کی مثال امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کرنے جواز کے بارے میں جہل ہے کیونکہ یہ حدیث مشہورہ کے مخالف ہے اور وہ آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ گواہ پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے اور قسم منکر یعنی مدعی علیہ کے ذمہ ہے اور سب سے پہلے وہ شخص جنہوں نے ایک گواہ اور قسم کے ذریعہ فیصلہ کیا وہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ہیں اور ہم نے یہ ساری باتیں اسی طرح نقل کر دیں جس طرح ہمارے اسلاف نے کہا اگرچہ ہم ان پر جرات نہیں کر سکتے ﴿دوسری قسم وہ جہل ہے جو اجتہاد صحیح کے مقام میں ہو یا عمل اشتباہ میں ہو اور یہ جہل عذر بننے اور ایسا شبہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے﴾ جو حد اور کفارہ کو ساقط کر دیتا ہے ﴿جیسے بچے لگوانے والا﴾ روزہ دار ﴿جب روزہ توڑ دے﴾ بچے لگوانے کے بعد جان بوجھ کر ﴿اس گمان پر کہ بچے لگوانا روزہ کو توڑ دیتا ہے﴾ یعنی اس گمان سے کہ بچے لگانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹ گیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہو گا کیونکہ یہ جہل اجتہاد صحیح کی جگہ میں ہے اس لئے کہ امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بچے لگوانا روزہ کو توڑ دیتا ہے آپ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بچے لگانے والے اور بچہ لگوانے والے دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا ہے۔ لیکن شیخ الاسلام خواہر زادہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا اگر بچہ لگوانے والے نے کسی فقیہ سے مسئلہ دریافت نہ کیا ہو اور نہ اس کے پاس یہ حدیث پہنچی ہو یا اس کے پاس حدیث پہنچی ہو اور وہ اس کی تاویل بھی جانتا ہو تو اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ اس کا گمان اپنے مقام میں نہیں ہے لیکن جب اس نے کسی ایسے فقیہ سے مسئلہ دریافت کیا ہو جس کے فتویٰ پر اعتماد کیا جاتا ہو اور وہ فاسد ہونے کا فتویٰ دے پھر وہ اس کے بعد جان بوجھ کر روزہ توڑ دے تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

تکلیف من مخالف ﴿وجہل من مخالف﴾ اور جہل کی اسی قسم میں اس شخص کا جہل بھی ہے جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کی مخالفت کی اور حدیث غریب یا قیاس پر اعتماد کیا۔ کتاب اللہ کی مخالفت کرنے کی مثال یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ متروک التسمیہ عامۃً اکھانا حلال ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس سے استدلال کیا ہے کہ جس طرح متروک التسمیہ نسیا (وہ جانور جس کو ذبح کرتے وقت بھول کر بسم اللہ چھوڑ دیا گیا ہو) کا کھانا بالاتفاق حلال ہے اسی طرح متروک التسمیہ عامۃً (وہ جانور جس کو ذبح کرتے وقت جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دیا گیا ہو) کا کھانا بھی حلال ہوگا لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قیاس کتاب اللہ کی آیت ﴿ولاناکلوا مما لہم یذکر اسم اللہ علیہ﴾ کے خلاف ہے اس لئے مردود و باطل اور مبنی بر جہالت ہوگا اور سنت مشہورہ کی مخالفت کی مثال یہ ہے کہ داؤد اصفہانی اور اہل خواہر میں سے ان کے متبعین ام ولد کی بیچ کے جواز کے قائل ہیں جبکہ جمہور عدم جواز کے قائل ہیں۔ اہل خواہر حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ﴿کننا نبیع امہات الاولاد علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم﴾ کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں امہات الاولاد کی خرید و فروخت کیا کرتے تھے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ام ولد کی بیچ جائز ہے اور اہل خواہر کا یہ فتویٰ سنت مشہورہ کے خلاف ہے سنت مشہورہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ﴿اذا ولدت امۃ الرجل منہ لہی معتقۃ عن ذہر منہ﴾ جب کسی آدمی کی باندی نے اس کے نطفہ سے بچہ جنا تو وہ باندی اس آدمی کے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ اس حدیث سے

حاجت ہو کہ ام ولد آزادی کی مستحق ہے یعنی آقا کے مرنے کے بعد اس کا آزاد ہونا یعنی ہے اور آزادی کی قیاس ناجائز ہوتی ہے اس لئے ام ولد کی قیاس ناجائز ہے اور سند مشہورہ کی مخالفت کی دوسری مثال یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ فتویٰ دیا کہ اگر مدعی کے پاس ایک گواہ ہو تو اس سے گواہی لے کر اور دوسرے گواہ کی جگہ مدعی سے قسم لے کر فیصلہ کرنا جائز ہے یہ فتویٰ سند مشہورہ کے خلاف ہے وہ سند مشہورہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ﴿البینۃ علی المدعی و الیمین علی من انکر﴾ بینہ پیش کرنا صرف مدعی کے ذمہ ہے اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں قسم صرف مدعی علیہ کے ذمہ ہے۔ پس امام شافعی رحمہ اللہ کا فتویٰ چونکہ سند مشہورہ کے خلاف ہے اس لئے باطل مردود اور مبنی بر جہالت ہوگا۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ایک گواہ اور ایک قسم کے ساتھ فیصلہ کیا۔

﴿و قد نقلنا کل هذا الخبر﴾ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام مالک رحمہ اللہ، امام شافعی رحمہ اللہ اور امام احمد رحمہ اللہ جیسے ائمہ مجتہدین اور عظیم المرتبت ہستیوں کے بارے میں جہالت، مردود اور باطل جیسے الفاظ سلف کے ذکر کردہ ہیں ورنہ ہم جیسے بے علم اور رو سیاہ کو یہ جرأت ہرگز نہیں ہو سکتی کہ ان ائمہ مجتہدین کے اجتہاد کو مبنی بر جہالت بتائیں۔ البتہ جو اسلاف ان ائمہ کے ہم مرتبہ اور ہم پلہ ہیں ان کو یہ کہنے کا حق حاصل ہے۔

﴿و الثانی الجہل﴾ جہل کی دوسری قسم بیان کر رہے ہیں اس کی دو صورتیں ہیں (۱) وہ جہل ایسے مسئلہ میں ہو جو اجتہاد کا محل ہو یعنی منصوص علیہ نہ ہو یا منصوص علیہ ہو لیکن اس کے بارے میں نصوص متعارض ہوں اور اس میں کسی مجتہد نے اجتہاد صحیح کیا ہو جو تمام شرائط کو جامع ہو اور وہ اجتہاد کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اجماع کے خلاف نہ ہو پس ایسے مسئلہ میں جہل عذر شمار ہوگا کیونکہ وہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع کے خلاف نہیں ہے البتہ اگر وہ مسئلہ منصوص علیہ ہو تو پھر جہل عذر شمار نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس نے نص تلاش کرنے میں کوتاہی کی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ جہل موضع اشتباہ میں ہو یعنی وہ جہل ایسے مقام میں ہو جس میں اجتہاد نہ پایا جائے لیکن وہ مقام موضع اشتباہ ہو کہ صحیح اور باطل میں اشتباہ ہو جاتا ہو تو اس صورت میں بھی جہل عذر شمار ہوگا کیونکہ یہ مقام مقام خفاء ہے اور مقام خفاء میں جہل کو عذر قرار دینا درست ہوتا ہے لہذا اس مقام میں بھی جہل کو عذر قرار دینا درست ہوگا۔

پہلی صورت ﴿کہ جہل اجتہاد صحیح کے مقام میں ہو﴾ کی مثال سے پہلے سمجھ لیں کہ بچنے لگوانے سے روزہ ٹوٹتا ہے یا نہیں جمہور احتیاف اور مالک کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے اور حنابلہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے جمہور کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ کی حالت میں بچنے لگوائے اور حنابلہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”الطغر الحاجم و المحجوم کہ بچنے لگانے والا اور لگوانے والا دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا؟ جواب: اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا روزہ ٹوٹنے کے قریب ہو گیا حاجم کا اس لیے کہ ممکن ہے کہ کھانا منہ سے احتیاط نہ ہونے کی وجہ سے خون کا کوئی قطرہ حلق سے نکلے اور مجوم کا اس لیے ممکن ہے کہ خون نکلنے سے ایسی کمزوری ہو۔ ایک روزہ دار نے رمضان کے دن میں بحالت روزہ بچنے لگوائے پھر اس نے یہ سمجھا کہ بچنے لگوانے سے روزہ ٹوٹ گیا ہے چنانچہ اس نے اس کے بعد عمدہ کچھ کھاپی لیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا بلکہ صرف اس روزے کی قضاء واجب ہوگی کیونکہ وہ حکم شرعی سے جا مل ہے اور یہ جہل اجتہاد صحیح کے مقام میں ہے یعنی ایسے مسئلہ میں ہے جو اجتہاد کا محل ہے کیونکہ یہ مسئلہ منصوص علیہ ہے، لیکن اس کے بارے میں نصوص متعارض ہیں اور اس میں ایک مجتہد نے

اجتہاد صحیح کیا ہے جو تمام شرائط کو جامع ہے، امام اوزاعی رحمہ اللہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد ﴿افطر الحاجم والمحجوم﴾ (بچنے لگانے والے کا روزہ بھی ٹوٹ گیا اور جس کے بچنے لگائے گئے ہیں اس کا روزہ بھی ٹوٹ گیا) کی وجہ سے بچنے لگوانے کو مفید صوم قرار دیتے ہیں پس اس شخص کا امام اوزاعی رحمہ اللہ کے مذہب اور حدیث رسول ﷺ کی وجہ سے بچنے لگوانے کو مفید صوم سمجھنا اور صحیح حکم ﴿عدم فساد صوم﴾ سے جا مل رہنا عذر شمار ہوگا پس اس جہل کی وجہ سے چونکہ روزہ فاسد ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا ہے اس لئے بچنے لگوانے کے بعد عمدہ روزہ توڑنے کے باوجود اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا بلکہ صرف اس روزے کی قضا واجب ہوگی یہ فخر الاسلام رحمہ اللہ اور ان کے قسین (مصنف رحمہ اللہ وغیرہ) کا مذہب ہے۔

وَلٰكِنْ قَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللّٰهُ: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ رحمہ اللہ نے یہ کہا ہے کہ مذکورہ حکم مطلقاً نہیں ہے بلکہ بچنے لگوانے والے نے عمدہ روزہ توڑنے سے پہلے اگر کسی فقیہ سے بچنے لگوانے سے روزہ کے ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کے بارے میں حکم دریافت نہیں کیا اور نہ اس کو مذکورہ حدیث (افطر الحاجم والمحجوم) معلوم ہے یا معلوم تو ہے لیکن اس کا صحیح مطلب بھی وہ جانتا ہے تو ایسی صورت میں جہل عذر نہیں ہوگا بلکہ اگر اس نے بچنے لگوانے کے بعد عمدہ روزہ توڑ دیا تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے کیونکہ ایسی صورت میں اس کا گمان ناقابل اعتبار اور بے جا ہوگا البتہ اگر وہ کسی معتمد علیہ فقیہ سے مسئلہ دریافت کرے اور وہ روزہ کے فاسد ہونے کا فتویٰ دے پھر اس فتویٰ کے بعد عمدہ روزہ توڑ دے تو اس صورت میں جہل عذر ہوگا اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا اور اسی طرح اگر اس کے پاس مذکورہ حدیث پہنچی مگر وہ اس کا صحیح مطلب نہ جان سکا تو اس صورت میں بھی جہل عذر ہوگا اور اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح اگر اس کے پاس مذکورہ حدیث پہنچی مگر وہ اس کا صحیح مطلب نہ جان سکا تو اس صورت میں بھی جہل عذر ہوگا اور اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

وَكَمَنْ زَلَّ بِجَارِيَةٍ وَالْيَدِ عَلَى ظَنِّ أَنَّهَا تَحِلُّ لَهُ فَإِنَّ الْحَدَّ لَا يَلْزَمُهُ لِأَنَّهُ ظَنَّ فِي مَوْضِعِ الشُّبْهَةِ إِذِ الْأَمْلَاقُ بَيْنَ الْأَبَاءِ وَالْأَبْنَاءِ مُتَّصِلَةٌ فَتَصِيرُ شُبْهَةً أَنْ يَنْتَفِعَ أَحَدُهُمَا بِمَالِ الْآخَرِ وَأَمَّا إِذَا ظَنَّ أَنَّهَا لَمْ تَحِلَّ لَهُ فَإِنَّهُ يَجِبُ الْحَدَّ جَنَازَةً بِخِلَافِ جَارِيَةٍ وَلِيَّهِ فَإِنَّهَا تَحِلُّ بِكُلِّ حَالٍ سَوَاءً ظَنَّ أَنَّهَا تَحِلُّ لَهُ أَوْ لَا وَبِخِلَافِ جَارِيَةٍ أَحِبِّهِ فَإِنَّهَا لَا تَحِلُّ لَهُ بِكُلِّ حَالٍ فَلَا يَسْقُطُ الْحَدُّ عَنْهُ لِأَنَّ الْأَمْلَاقَ مُتَبَايِنَةً عِلَاقَةً وَالْغَالِيكَ الْجَهْلُ فِي دَارِ الْحَرْبِ مِنْ مُسْلِمٍ لَمْ يُهَاجِرْ إِلَيْنَا بِالشَّرَائِعِ وَالْعِبَادَاتِ وَإِنَّهُ يَكُونُ حُدُودًا حَتَّى لَوْ لَمْ يُضَلَّ وَلَمْ يَضْمَمْ مُدَّةً لَمْ تَبْلُغْ الدَّعْوَةَ لَا يَجِبُ قَضَائُهَا لِأَنَّ دَارَ الْحَرْبِ لَيْسَتْ بِتَحِلٍّ لِمُحَرَّمَ أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ بِخِلَافِ الْيَمِينِ إِذَا اسْلَمَ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّ جَهْلَهُ بِالشَّرَائِعِ لَا يَكُونُ حُدُودًا إِذْ نَمَّا يُبَيِّنُهُ السُّوَالُ عَنْ أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ قَضَاءُ الصَّلَاةِ وَالصُّومِ مِنْ وَثَقِ الْإِسْلَامِ

اور جیسے وہ شخص جو اپنے باپ کی ہامی سے اس گمان پر نہا کرے کہ وہ اس کے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہیں ہوگی کیونکہ اس نے شبہ کی جگہ میں گمان کیا ہے اس لئے کہ باپ اور بیٹوں کے درمیان املاک ملی ہوتی ہیں تو یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ ان میں سے ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھائے لیکن جب اس نے یہ گمان کیا کہ باپ کی ہامی اس کے لئے حلال نہیں ہے تو اس وقت اس

پر حد واجب ہوگی بخلاف اپنے بیٹے کی باندی کے کہ بیٹے کی باندی ہر حال میں حلال ہے خواہ باپ نے یہ گمان کیا ہو کہ یہ باندی اس کے لئے حلال ہے یا حلال نہیں ہے اور بخلاف اپنے بھائی کی باندی کے کہ بھائی کی باندی دوسرے بھائی کے لئے کسی حال میں حلال نہیں ہوتی ہے۔ لہذا بھائی سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ کیونکہ ہمکچیں عرف و عادت میں جدا جدا ہوتی ہیں ﴿اور تیسری قسم اس مسلمان کا جس نے ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو جاہل ہوتا ہے﴾ احکام شرعیہ اور عبادات سے ﴿اور یہ جہل عذر ہوگا﴾ یہاں تک کہ اگر اس نے نہ نماز پڑھی ہو اور نہ روزہ رکھا ہو اس مدت میں کہ جب اس کے پاس دعوت نہ پہنچی ہو تو ان کی قضا اس پر واجب نہیں ہوگی کیونکہ دار الحرب احکام اسلام کی شہرت کی جگہ نہیں ہے بخلاف ذی کے جب وہ دارالاسلام میں اسلام قبول کرے تو اس کا اگر وہ شریعت کے احکام سے جاہل رہتا عذر نہیں ہوگا کیونکہ اس کے لئے احکام اسلام دریافت کرنا ممکن تھا لہذا اس پر نماز اور روزہ کی قضاء واجب ہوگی اسلام لانے کے وقت سے۔

تشریح: ﴿و کمن ذنی﴾ دوسری صورت کہ جہل موضع اشتباہ میں ہو اس کی مثال یہ ہے کہ بیٹے نے اپنے باپ کی باندی کے ساتھ زنا کیا اور یہ کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ جس طرح باپ کا دوسرا مال میرے لئے حلال ہے، اسی طرح اس کی باندی بھی میرے لئے حلال ہے تو زنا کرنے والے اس بیٹے پر حد زنا واجب نہیں ہوگی کیونکہ اس نے واقعہ شبہ کے مقام میں زنا کیا ہے۔ اس لئے کہ والد اور اولاد کے درمیان املاک متصل ہوتی ہیں اور وہ ایک دوسرے کی املاک سے نفع اٹھاتے رہتے ہیں چنانچہ باپ اولاد کے مال کو اپنا مال سمجھتا ہے اور بیٹا باپ کے مال کو اپنا مال سمجھتا ہے اور اسے آزادی کے ساتھ خرچ کرتا ہے اور باپ اسے روکتا تو کتا نہیں ہے پس اس وجہ سے بیٹے کو شبہ ہو گیا کہ باپ کی باندی بھی میرے لئے حلال ہے اور ﴿الحدود تنذر بالشیبہات﴾ شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا یہاں بھی بیٹے سے حد زنا ساقط ہو جائے گی اور اگر وہ بیٹا یہ کہے کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ باندی میرے لئے حرام ہے اس کے باوجود زنا کر لیا تو اس پر حد زنا واجب ہوگی کیونکہ اس صورت میں حد کو ساقط کرنے والا شبہ نہیں پایا گیا اور بیٹے کی باندی کا حکم اس کے خلاف ہے یعنی باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کے ساتھ زنا کر لیا تو نص یعنی انت و مالک لایبیک (تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) کی وجہ سے یہ باندی باپ کے لئے بہر صورت حلال ہے اس لئے کسی حالت میں باپ پر حد زنا جاری نہیں کی جائے گی خواہ وہ یہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ یہ باندی میرے لئے حرام ہے یا یہ کہے کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے کیونکہ حدیث انت و مالک لایبیک (تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) کی وجہ سے باپ کے لئے بیٹے کی باندی کے حلال ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا ہے اور حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ اور اسی طرح بھائی کی باندی کا حکم بھی مختلف ہے یعنی کسی نے اپنے بھائی کی باندی کے ساتھ زنا کیا تو وہ باندی اس زنا کرنے والے بھائی کے لئے کسی حال میں بھی حلال نہیں ہوگی بلکہ اس پر حد زنا جاری کی جائے گی کیونکہ بھائیوں کی املاک عرفاً اور عادتاً جدا جدا ہوتی ہیں اس لئے یہ مقام مقام شبہ نہیں ہوگا لہذا اس سے جاہل اور ناواقف ہونا معذور شمار نہیں ہوگا۔

﴿والثالث الجہل﴾ جہل کی تیسری قسم وہ جہل ہے جو عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے جہل کی قسم ثالث اور قسم ثانی دونوں میں جہل اگرچہ عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ قسم ثانی میں جہل دلیل پر مبنی ہوتا ہے اور قسم ثالث میں جہل دلیل پر مبنی نہیں ہوتا ہے۔

جہل کی قسم ثالث کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دار الحرب میں مسلمان ہو اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کر سکا تو احکام شرعیہ اور عبادات کے سلسلے میں اس کا جہل عذر شمار ہوگا اور یہ شخص جہل کی وجہ سے معذور شمار ہوگا چنانچہ مسلمان ہونے کے بعد ایک مدت تک اگر

یہ شخص دارالحرب میں رہا اور اس نے احکام اسلام معلوم نہ ہونے کے عرصے میں نہ نماز پڑھی اور نہ روزہ رکھا تو ان کی قضا اس پر واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ خطاب شرع اس کے پاس نہ تو ھیتیہ پہنچا ہے اور نہ تقدیر پہنچا ہے، ھیتیہ تو اس لیے نہیں پہنچا کہ دارالحرب میں اس کو کسی نے تلخ نہیں کی اور تقدیر اس لیے نہیں پہنچا کہ دارالحرب میں احکام اسلام کی کوئی شہرت نہیں ہوتی کہ شہرت کی وجہ سے اس کو یہ احکام پہنچ جائیں پس جب خطاب شرع نہ اس کو ھیتیہ پہنچا ہے اور نہ تقدیر تو خطاب (احکام اسلام کا مخاطب ہونے) کے سلسلے میں اس کا جمل عذر ہوگا اور اس جمل کی وجہ سے اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا۔ بخلاف ذی کے کہ اگر وہ دارالاسلام میں رہ کر اسلام قبول کرے اور احکام شرع سے جا مل رہے یعنی ایک عرصہ تک اس نے نہ نماز پڑھی اور نہ روزہ رکھا تو احکام شرع سے جا مل رہنے میں وہ معذور شمار نہیں ہوگا کیونکہ اس کے لئے آسانی کے ساتھ احکام اسلام دریافت کرنا ممکن ہے اس لئے اسلام قبول کرنے کے وقت سے فوت شدہ نماز روزہ کی قضا اس پر واجب ہوگی۔

وَيُلْحَقُ بِهِ أَيْ بِجَهْلٍ مَنْ أَسْلَمَ فِي دَارِ الْحَرْبِ فِي كَوْنِهِ عُدْرًا جَهْلُ الشَّافِعِيِّ بِالْبَيْعِ فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ بِالْبَيْعِ فَسُكُوتُهُ عَنْ طَلَبِ الشُّفْعَةِ يَكُونُ عُدْرًا لَا يُبْطِلُهَا وَبَعْدَ مَا عَلِمَ بِهِ لَا يَكُونُ سُكُوتُهُ عُدْرًا بَلْ تَبْطُلُ بِهِ الشُّفْعَةُ وَجَهْلُ الْأَمَةِ بِالْإِعْتِنَاءِ أَوْ بِالْخِيَارِ فَإِنَّهُ يَكُونُ عُدْرًا فِي الشُّكُوتِ يَعْنِي إِذَا أُعْطِيَ الْأَمَةُ الْمَنْكُوحَةُ يَتَبَيَّنُ لَهَا الْخِيَارُ بَيْنَ أَنْ تَبْقَى تَحْتَ تَصَرُّفِ الزَّوْجِ أَوْ لَمْ تَبْقَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ بِخَيْرِ الْإِعْتِنَاءِ أَوْ بِأَنْ الشَّرْعَ أَعْطَاهَا الْخِيَارَ كَانَ جَهْلُهَا عُدْرًا لَمْ إِذَا عَلِمَتْ بِالْإِعْتِنَاءِ أَوْ بِمُسْتَلَةِ الْخِيَارِ يَكُونُ لَهَا الْخِيَارُ الْأَنْ لَأَنَّ التَّوَلَّى يُسْتَبَدُّ بِالْإِعْتِنَاءِ وَلَعَلَّهُ لَمْ يُخْبِرَهَا بِهِ وَلَا لَهَا مَشْغُولَةٌ بِعَمَلٍ فَلَا تَتَفَرَّغُ لِمَعْرِفَةِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ الَّتِي مِنْ جُمْلَتِهَا الْخِيَارُ وَجَهْلُ الْبِكْرِ بِالنِّكَاحِ التَّوَلَّى فَإِنَّهُ يَكُونُ أَيْضًا عُدْرًا فِي الشُّكُوتِ يَعْنِي إِذَا زَوَّجَ الصَّغِيرَ أَوْ الصَّغِيرَةَ غَيْرَ الْآبِ أَوْ الْجَدِّ بِصِغَرِ النِّكَاحِ وَتَبَيَّنَ لَهَا الْخِيَارُ بَعْدَ الْبُلُوغِ فَإِنْ جَهِلًا بِخَيْرِ النِّكَاحِ يَكُونُ عُدْرًا حَتَّى يَعْلَمَ وَإِنْ عَلِمَ بِالنِّكَاحِ وَ لَمْ يَعْلَمَ بِأَنْ الشَّرْعَ خَيْرُهُمَا لَا يَكُونُ عُدْرًا لِأَنَّ الدَّارَ دَارَ الْإِسْلَامِ وَ النَّاتِجُ مِنَ التَّعْلَمِ مَعْدُومٌ فَلَا يُعْذَرُ هَذَا الْجَهْلُ وَ جَهْلُ التَّوَكُّلِ وَ التَّأْدُونِ بِالْإِطْلَاقِ وَ صِدِّهِ فَإِنَّ التَّوَكُّلَ وَ التَّأْدُونَ إِذَا لَمْ يَعْلَمَ بِالْإِطْلَاقِ أَيْ بِالتَّوَكُّلِ وَ الْأَذْنِ وَ صِدِّهِ أَيْ بِالْعَزْلِ وَ الْحَجْرِ فَتَصَرُّفًا قَبْلَ بُلُوغِ الْخَبَرِ إِلَيْهَا فَهَذَا الْجَهْلُ مِنْهُمَا يَكُونُ عُدْرًا فَلَمْ يَنْقُضْ تَصَرُّفُهُمَا عَلَى التَّوَكُّلِ وَ التَّوَلَّى فِي الصُّورَةِ الْأُولَى لِأَنَّهَا لَمْ يَعْلَمَ بِأَمْرِهِمَا وَ يَنْقُضْ تَصَرُّفُهُمَا عَلَيْهِمَا فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ لِأَنَّهَا لَمْ يَعْلَمَ بِخَيْرِهِمَا

﴿ترجمہ﴾ اور اس کے ساتھ ملحق کیا جائے گا یعنی اس شخص کے جمل کے ساتھ جو دارالحرب میں اسلام لایا عذر ہونے میں لاحق کیا جائے گا۔ ﴿فتح کا فتح سے جا مل رہنا﴾ کہ جب تک اسے فتح کی خبر نہ ہو تو طلب شفیع سے اس کا خاموش رہنا عذر شمار ہوگا اور خاموش رہنا شفیع کو باطل نہیں کرے گا اور فتح کی خبر ہونے کے بعد اس کا خاموش رہنا عذر نہیں ہوگا بلکہ اس سے شفیع باطل ہو جائے گا ﴿اور ہامی کا آزاد ہونے یا خیار حق سے جا مل رہنا﴾ کہ یہ خاموشی میں عذر ہوگا یعنی شادی شدہ ہامی جب آزاد کر دی جائے تو اس

کے لئے اس بات میں اختیار ثابت ہوتا ہے کہ شوہر کے تصرف کے تحت باقی رہے یا باقی نہ رہے پھر جب تک اسے آزاد کیے جانے کا علم نہ ہو یا اس بات کا علم نہ ہو کہ شریعت نے اسے اختیار دیا ہے تو اس کا جاہل رہنا عذر شمار ہوگا پھر جب اسے آزادی کا علم ہو یا مسئلہ خیار معلوم ہو جائے تو اب اسے خیار حاصل ہوگا کیونکہ مولیٰ آزاد کرنے میں مستقل ہوتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ اس نے باندی کو آزاد کرنے کی خبر نہ دی ہو اور اس وجہ سے کہ وہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لئے وہ شریعت کے احکام جاننے کے لیے فارغ نہیں ہوتی کہ جن احکام میں سے ایک مسئلہ خیار بھی ہے اور باکرہ کا ولی کے نکاح کرنے سے جاہل رہنا کہ یہ جہل بھی خاموشی میں عذر ہوگا یعنی جب باپ اور دادا کے علاوہ کوئی اور ولی نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح کر دے تو یہ نکاح درست ہے اور بالغ ہونے کے بعد ان کے لیے خیار ثابت ہوگا اور اگر وہ نکاح کی خبر سے جاہل رہے تو ان کی یہ جہالت عذر شمار ہوگی یہاں تک انہیں علم ہو جائے اور اگر ان کو نکاح کا علم ہو اور ان کو یہ معلوم نہ ہو کہ شریعت نے ان کو اختیار دیا ہے تو ان کی یہ جہالت عذر نہیں بن سکتی ہے کیونکہ داردار الاسلام ہے اور احکام شریعہ سیکھنے سے کوئی مانع نہیں ہے تو یہ جہل عذر شمار نہیں ہوگا اور وکیل اور عبد ماذون کا اجازت اور اس کی ضد سے جاہل رہنا کہ کیونکہ وکیل اور عبد ماذون جب ان کو اطلاق یعنی وکالت اور اجازت کا اور اس کی ضد یعنی معزول کرنے اور مجبور کرنے کا علم نہ ہو پھر ان کے پاس خبر پہنچنے سے پہلے انہوں نے کوئی تصرف کیا تو ان کا یہ جہل عذر شمار ہوگا پس پہلی صورت میں موکل اور مولیٰ پر ان کا تصرف نافذ نہیں ہوگا کیونکہ ان کو موکل اور مولیٰ کے امر کی خبر نہیں تھی اور دوسری صورت میں موکل اور مولیٰ پر ان کا تصرف نافذ ہوگا اس لئے کہ ان کو حجر کا علم نہیں تھا۔

تشریح: ① ویلحق بہ دار الحرب میں اسلام قبول کرنے والے کے جہل کے ساتھ درج ذیل صورتیں بھی عذر ہونے میں ملتی ہیں۔

② جہل الشفیع بالبیع کے شفیع کا جہل بالبیع عذر ہے یعنی اگر کسی نے اپنا مکان بیچا اور شفیع کو ایک مدت تک اس کا علم نہ ہوا تو یہ عذر شمار ہوگا اور شفیع کا طلب شفیع سے خاموش رہنا حق شفیع کو ساقط نہیں کرے گا پس جب شفیع کو اس مکان کے بیچ جانے کا علم ہو تو اس شفیع کے لئے حق شفیع ثابت ہوگا اور علم ہونے کے بعد خاموشی عذر نہیں ہوگی بلکہ خاموشی کی وجہ سے شفیع باطل ہو جائے گا۔

③ وجہل الامة کے منکوحہ باندی کا اعتاق یا خیار حق سے جہل عذر ہے یعنی مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی مرد کے ساتھ نکاح کیا پھر اس کو آزاد کر دیا تو باندی کو شرعاً خیار حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ باندی اپنا نکاح باقی رکھتے ہوئے اس شوہر کے نکاح میں رہے یا اپنا نکاح فسخ کرتے ہوئے اس سے جدا ہو جائے تو اگر اس طرح ہوا کہ باندی کو یہ علم نہیں ہوا کہ میرے آقا نے مجھے آزاد کر دیا ہے اور یا آزادی کا علم تو ہوا ہے مگر یہ مسئلہ معلوم نہیں کہ منکوحہ باندی کو خیار حق حاصل ہوتا ہے تو اس منکوحہ باندی کی اس ناواقفیت اور جہل کو عذر قرار دیا جائے گا یعنی آزادی کے بعد اور اعتاق یا خیار حق والے مسئلہ کے معلوم ہونے سے پہلے باندی کا سکوت رضا مندی کی دلیل نہیں ہوگا بلکہ جب اس کو آزاد ہونے کا یا خیار حق والے مسئلہ کا علم ہوگا تو اسی وقت اس کو خیار حق حاصل ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ مولیٰ ہی تھا آزاد کرنے کا مالک ہے اس لئے ممکن ہے کہ باندی کو آزادی کی خبر نہ ہو اور چونکہ وہ ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں رہتی ہے اس لئے شریعت کے احکام سیکھنے کی فرصت اس کو نہیں ملی اور شریعت کے ان احکام میں سے ایک مسئلہ خیار حق کا بھی ہے اس لئے ممکن ہے کہ باندی کو اس مسئلہ کا علم نہ ہو۔

④ وجہل البکر بالنکاح الولی کے باکرہ بالغ لڑکی کا اپنے ولی کے نکاح کر دینے سے جاہل رہنا عذر ہوگا اور خاموشی

رضامندی کی دلیل نہیں ہوگی یعنی باپ دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی نے اگر نابالغ لڑکے یا نابالغ لڑکی کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح درست ہوگا البتہ بالغ ہونے کے بعد ان دونوں کو نسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا۔ اب اگر وہ بالغ ہونے کے وقت نکاح کی خبر سے نادانف اور جاہل ہیں کہ ان کو پتہ ہی نہیں کہ میرا نکاح ہوا ہے اور اس وجہ سے خاموش رہے تو نکاح کی خبر معلوم ہونے تک یہ جہل عذر شمار ہوگا اور اختیار بلوغ ختم نہیں ہوگا ہاں اگر ان کو نکاح کی خبر معلوم ہو لیکن مسئلہ اختیار کا علم نہ ہو یعنی یہ نہیں جانتے کہ شریعت نے ان کو اختیار نسخ دیا ہے اور اس وجہ سے نسخ نکاح سے خاموش رہے تو یہ جہل عذر شمار نہیں ہوگا اور اس خاموشی کی وجہ سے اختیار بلوغ ختم ہو جائے گا کیونکہ وہ تو دارالاسلام میں رہتے ہیں اور احکام شریعہ سیکھنے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے لہذا اس جہل کو عذر قرار نہیں دیا جائے گا۔

⑤ ﴿وَجَهْلُ الْوَكِيلِ وَالْمَاذُونِ﴾ اسی طرح وکیل اور عہد مازون کا اذن اور اس کی ضد یعنی عزل اور حجر سے جاہل ہونا عذر ہوگا یعنی اگر ایک شخص نے کسی کو اپنا سامان فروخت کرنے کا وکیل بنایا لیکن وکیل کو وکالت کا علم نہ ہو یعنی وکیل ہونے کا علم نہ ہو یا مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی مگر غلام کو اس اجازت کا علم نہ ہو تو ان کا عدم علم اور جہل عذر شمار ہوگا یعنی اطلاع ملنے سے پہلے اگر انہوں نے کوئی تصرف کیا تو ان کا تصرف موکل اور مولیٰ پر نافذ نہیں ہوگا بلکہ خود ان پر نافذ ہوگا کیونکہ موکل اور مولیٰ کی طرف سے اجازت ملنے کا ان کو علم نہیں تھا اس لیے اس کا اعتبار نہیں ہوگا، عبارت میں اطلاق سے مراد وکیل ہونا اور تجارت کی اجازت دینا ہے۔ اور اسی طرح اگر موکل نے اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کر دیا اور اس کو معزول ہونے کا علم نہیں ہوا یا اسی طرح مولیٰ نے غلام کو تجارت سے محجور کر دیا مگر غلام کو محجور کئے جانے کا علم نہیں ہوا تو ان دونوں کا عدم علم اور جہل عذر شمار ہوگا چنانچہ اطلاع ملنے سے پہلے نہ عزل ثابت ہوگا اور نہ حجر لہذا اگر اطلاع ملنے سے پہلے انہوں نے کوئی تصرف کیا تو موکل اور مولیٰ پر نافذ ہوگا نہ کہ خود ان پر۔

وَالشُّكْرُ عَطْفٌ عَلَى الْجَهْلِ وَهُوَ إِنْ كَانَ مِنْ مُبَاحٍ أَوْ حَصَلَ مِنْ شُرْبٍ شَيْءٍ مُبَاحٍ كَشُرْبِ الدَّوَاءِ الْمُسْكِرِ مِثْلَ الْبُخَيْرِ وَالْأَفْيُونِ عَلَى رَأْيِ الْمُتَقَدِّمِينَ دُونَ الْمُتَأَخِّرِينَ وَشُرْبِ الْمُسْكِرِ وَالْمُسْطَرِ أَوْ شُرْبِ الْمُسْكِرِ أَوْ بَقْطَرِ الْغَضِ الْخَمْرِ وَشُرْبِ الْمُسْطَرِ لِلْعَطَشِ إِيَّاهُ فَهُوَ كَالْإِغْمَاءِ يَحْنِي يُجْعَلُ مَا بَعَا قَسَمُهُ صَحَّةُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَسَائِرِ التَّصَرُّفَاتِ كَالْإِغْمَاءِ كَذَلِكَ وَإِنْ كَانَ مِنْ مَحْظُورٍ أَوْ حَصَلَ مِنْ شُرْبٍ شَيْءٍ مُحَرَّمٍ كَالْخَمْرِ وَالسُّكْرِ وَنَحْوِهِ فَلَا يُنَاقِي الْخُطَابَ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى إِنْ كَانَ خُطَابًا فِي حَالِ الشُّكْرِ فَهُوَ الْمَطْلُوبُ إِلَهُ لَا يُنَاقِي الْخُطَابَ وَإِنْ كَانَ فِي حَالِ الصُّخْرِ فَهُوَ قَاسِدًا إِذْ يَصِيرُ الْمَعْنَى إِذَا سَكَرْتُمْ فَلَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ كَقَوْلِهِ لِلْعَالِيلِ إِذَا جِئْتَ فَلَا تَفْعَلْ كَذَا وَهُوَ إِصَالَةُ الْخُطَابِ إِلَى حَالِ مُنَابٍ لَهُ فَلَا يَجُوزُ وَتَلَوْنَهُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ وَتَصَحُّحُ عِبَارَاتِهِ فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْأَقَارِيرِ زَجْرًا لَهُ عَنْ إِرْتِكَابِ النِّهْيِ عَنْهُ وَتَثْبِيهِهَا لَهُ عَلَى أَنْ مِثْلَ هَذَا الشُّكْرِ الْمُحَرَّمِ لَا يَكُونُ عُذْرًا لَهُ فِي إِبْطَالِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ إِلَّا الرَّدَّةُ وَالْإِكْرَارُ بِالْحُدُودِ الْخَالِصَةِ فَإِنَّهُ إِذَا ارْتَدَّ الشُّكْرَانُ وَتَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الْكُفْرِ لَا يُحْكَمُ بِكُفْرِهِ لِأَنَّ الرَّدَّةَ عِبَارَةٌ عَنْ تَبْذِيلِ الْإِعْتِقَادِ وَهُوَ غَيْرُ مُعْتَقِدٍ لِمَا يَقُولُهُ وَكَذَا إِذَا أَقْرَبَ بِالْحُدُودِ الْخَالِصَةِ لِلَّهِ كَشُرْبِ

الْعَمْرُ وَالزَّانَا لَا يُحَدُّ لَإِنَّ الرُّجُوعَ عَنْهُ صَحِيحٌ وَالسُّكْرُ دَلِيلُ الرُّجُوعِ بِخِلَافِ مَا لَوْ أَقْرَبَ بِالْعُدُودِ الْغَيْرِ
الْقَالِبَةِ إِلَيْهِ كَالْقَذْفِ أَوْ الْقَصَاصِ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ الرُّجُوعُ إِذَا صَاحِبُ الْحَقِّ يُكَلِّبُهُ قِيَاغَةً بِالْعَدِّ وَالْقَصَاصِ
وَبِخِلَافِ مَا إِذَا زُلِيَ فِي حَالِ سَكْرِهِ وَثَبَّتَ مِنْ غَيْرِ إِقْرَارٍ فِيهِ فَإِنَّهُ يُحَدُّ صَاحِبًا.

ترجمہ: ﴿اور سکر﴾ اس کا عطف جہل پر ہے ﴿نشا اگر مباح چیز کی وجہ سے ہو﴾ یعنی مباح چیز کو پینے سے حاصل ہو ﴿جیسے نشہ
آوردوا کا پینا﴾ مثلاً بھگ اور افیون علماء حنفیہ میں کی رائے کے مطابق نہ کہ علماء متاخرین کی رائے کے مطابق ﴿اور مکروہ اور مضطر کا پینا﴾
یعنی اس شخص کا شراب پینا جس کو قتل کرنے یا عضو کاٹنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو اور اس شخص کا شراب پینا جو پیاس سے لاچار ہو
﴿تو یہ نشہ بیہوشی کی طرح ہے﴾ یعنی اس کو مانع قرار دیا جائے گا لہذا یہ طلاق اور عتاق اور دیگر تصرفات کے صحیح ہونے سے مانع ہوگا جیسا
کہ بے ہوشی کا حکم اسی طرح ہے ﴿اور اگر یہ نشہ حرام چیز سے پیدا ہو﴾ یعنی حرام چیز پینے سے حاصل ہو جیسے انگریزی شراب اور دیگر حرام
مشروبات وغیرہ ﴿تو یہ نشہ خطاب کے منافی نہیں ہے﴾ بالا جماع اس لیے کہ اللہ جل شانہ کا یہ فرمان لا تقربوا الصلوة وانتہ
سکادی اگر نشے کی حالت میں خطاب ہو تو یہی مطلوب ہے کہ یہ خطاب کے منافی نہیں ہے اور اگر یہ خطاب نشہ نہ ہونے کی حالت
میں ہو تو یہ خطاب فاسد ہے کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا جب تم پر نشہ طاری ہو تو اس وقت نماز کے قریب نہ جاؤ تو یہ خطاب اس طرح
ہوگا کہ جیسے کوئی شخص کسی عقل مند سے کہے کہ جب تو پاگل بن جائے تو اس طرح نہ کرنا اور یہ خطاب کی اضافت ہے اس حالت کی
طرف جو خطاب کے منافی ہے لہذا یہ خطاب جائز نہیں ہوگا ﴿اور نشہ میں مدہوش شخص پر شریعت کے احکام لازم ہوں گے اور طلاق اور
عتاق اور بیع اور شراء اور اقرار میں اس کی عبارات درست ہوں گی﴾ اس کو منہی عنہ کے ارتکاب سے روکنے کے لیے اور اس بات پر
حبیہ کرنے کے لیے کہ اس طرح کا حرام نشہ شریعت کے احکام کے باطل کرنے میں عذر نہیں ہوتا ﴿مگر مرتد ہونا اور خالص حدود کا اقرار
کرنا﴾ یعنی جب نشی مرتد ہو جائے اور کلمہ کفر کا تلفظ کرے تو اس کے کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا کیونکہ ارتداد اعتقاد کے بدل
جانے کا نام ہے اور نشی جو کچھ کہتا ہے اس کا وہ اعتقاد نہیں رکھتا۔ اور اسی طرح جب وہ ان حدود کا اقرار کرے جو خالص اللہ تعالیٰ کے
لئے ہیں جیسے شراب پینا اور زنا کرنا تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی کیونکہ ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا درست ہے اور نشہ کا ہونا
رجوع کی دلیل ہے بخلاف اس کے کہ وہ ان حدود کا اقرار کرے جو اللہ تعالیٰ کے لیے خالص نہیں ہیں جیسے قذف یا قصاص اس لئے کہ
ان سے رجوع درست نہیں ہے کیونکہ صاحب حق اس کی تکذیب کرے گا۔ لہذا حد اور قصاص کے ساتھ اس کا مؤاخذہ کیا جائے گا اور
بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ نشے کی حالت میں زنا کرے اور نشہ کی حالت میں اقرار کیے بغیر اس کا زنا ثابت ہو جائے تو نشہ اتر
جانے کے بعد اس پر حد زنا جاری کی جائے گی

تشریح: ﴿و السکر﴾ عوارض کسبہ میں سے دوسرا عارض سکر یعنی نشہ ہے۔ سکر ایسی غفلت کا نام ہے جو انسان کو بعض
مشروبات اور ماکولات استعمال کرنے سے لاحق ہوتی ہے سکر تو بالاتفاق حرام ہے لیکن سکر جس طریقے سے پیدا ہوتا ہے وہ کبھی مباح
ہوتا ہے اور کبھی حرام ہوتا ہے۔ پس سکر کی دو قسمیں ہوں گی (۱) وہ سکر جو مباح طریقے سے ہو۔ یعنی مباح چیز کو کھانے پینے سے حاصل
ہو جیسے نشہ آوردوا پینے کے نتیجے میں حاصل ہونے والا سکر جیسے بھگ اور افیون کا پینا، علماء حنفیہ میں کی رائے پر مباح ہے، لیکن متاخرین
کے نزدیک حرام ہے اور اسی طرح مکروہ کا شراب پینا مثلاً ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ شراب پیو ورنہ میں تجھے قتل کر دوں گا یا تیرا
ہاتھ کاٹ دوں گا پس اس نے شراب پی لی یا مضطر کا شراب پینا مثلاً ایک آدمی پیاس کی وجہ سے شراب پینے پر مجبور ہو گیا اور اس نے

شراب پی لی ان تینوں صورتوں میں سکر بطریق مباح پیدا ہوا ہے اور سکر کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ اغماہ یعنی بے ہوشی کی طرح ہے، چنانچہ اس کی طلاق، عتاق اور وہ تصرفات نافذ نہیں ہوں گے جو اختیار پر موقوف ہیں جیسا کہ اغماہ میں ہوتا ہے ایسی حالت میں طلاق، عتاق، اور دوسرے تصرفات صحیح نہیں ہوں گے۔

﴿وان كان من محظور الخ﴾ سکر کی دوسری قسم وہ ہے جو ممنوع طریقے سے حاصل ہو یعنی حرام چیز کو کھانے پینے سے حاصل ہو جیسے حالت اختیار میں انگوری شراب یا دوسری مسکرات محرمہ کے پینے سے حاصل شدہ نشہ۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ بالاجماع خطاب کے منافی نہیں ہے یعنی سکر کے باوجود وہ خطاب شرع کا مخاطب ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نشہ میں جتلا مسئلوں کو خطاب کر کے فرمایا ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَوٰى﴾ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر یہ خطاب حالت سکر میں ہے تب تو سکر کا خطاب کے منافی نہ ہونا واضح ہے، یہی ہمارا مطلوب ہے اور اگر یہ خطاب صحیح یعنی نشہ سے پہلے کی حالت میں ہے تب بھی سکر خطاب کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے صحیح یعنی ہوش کے زمانے میں خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ جب تم نشہ میں جتلا ہو تو نماز کے قریب مت جانا اگر سکر خطاب کے منافی ہوتا تو اللہ تعالیٰ کا یہ خطاب درست نہ ہوتا بلکہ فاسد ہوتا جیسا کہ عقل مند آدمی سے یہ خطاب کہ جب تو پاگل ہو جائے تو یہ کام مت کرنا تو یہ خطاب درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں خطاب کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا جا رہا ہے جو خطاب کے منافی ہے پس اگر سکر خطاب کے منافی ہوتا تو جنون کی طرح اس کی طرف نسبت کر کے خطاب کرنا بھی درست نہ ہوتا لیکن اللہ تعالیٰ نے خطاب کیا ہے معلوم ہوا کہ سکر خطاب کے منافی نہیں ہے اور جب سکر خطاب کے منافی نہیں ہے تو وہ اہلیت کو باطل بھی نہیں کرے گا اور جب سکر کی وجہ سے اہلیت باطل نہیں ہوتی تو سکر میں جتلا آدمی پر شریعت کے تمام احکام نماز، روزہ وغیرہ لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات، بیع و شراء و اقراء وغیرہ نافذ ہوں گے یہ احکام کالروم اور تصرفات کا نفاذ جزا ہے تاکہ وہ حرام اور منہیات کے ارتکاب سے باز رہے اور اس کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ اس طرح کا حرام نشہ احکام شرعیہ کے ابطال کا عذر نہیں ہو سکتا ہاں اس نشی کا مرتد ہونا اور ان حدود کا اقرار کرنا جو خالصۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہیں درست نہیں ہوگا چنانچہ نشہ کی حالت میں اگر کوئی شخص مرتد ہو گیا اور اس نے زبان سے کلمہ کفر کہہ دیا تو استحسان اس کے کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ ردت یعنی مرتد ہونے کا دار و مدار قصد پر ہے۔ بغیر قصد کے ردت متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ ردت اعتقاد کے بدل جانے کو کہتے ہیں اور اعتقاد بغیر قصد کے نہیں بدلتا اور سکر کی حالت میں انسان جو کچھ زبان سے کہتا ہے اس پر اس کا اعتقاد نہیں پایا جاتا لہذا ردت بغیر قصد کے معتبر نہیں ہوگی اور سکر میں قصد نہیں ہوتا لہذا نشی کی ردت متحقق نہیں ہوگی اسی طرح اگر نشی ایسی حدود کا اقرار کرے جو خالصۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہیں مثلاً شرب خمر یا زنا کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا اور اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی کیونکہ ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا صحیح اور معتبر ہے۔ اور یہاں دلیل رجوع موجود ہے اور وہ ہے سکر کیونکہ نشہ میں جتلا آدمی کو کسی بات پر قرار نہیں ہوتا تو سکر کو دلیل رجوع ہونے کی وجہ سے رجوع کے قائم مقام بنایا جائے گا اور ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا معتبر ہے پس رجوع کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی بخلاف اس کے کہ نشی نے ان حدود کا اقرار کیا جو خالص حق اللہ نہیں ہیں بلکہ ان میں حق العبد بھی ہے مثلاً حد قذف یا قصاص کا اقرار کیا تو اس کو ساقط کرنے میں سکر مؤثر نہیں ہوگا بلکہ یہ اقرار معتبر ہوگا اور اس پر حد قصاص اور حد قذف جاری کی جائے گی کیونکہ ان حدود کے اقرار کے بعد صریح رجوع بھی معتبر نہیں ہے تو دلیل رجوع کا کیا اعتبار ہوگا اس لئے کہ صاحب حق اس کے رجوع کی تکذیب کرے گا لہذا اس پر حد قذف اور قصاص جاری ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ

جب صاحب سکر میں دنا کرے اور نشے کی حالت میں میں اقرار کرنے سے ٹکس بلکہ بینہ سے دنا ثابت ہو جائے تو نذر اکل ہونے کے بعد اس پر حد دنا قائم کی جائے گی۔

وَالْهَٰؤُلَاءِ عَطْفٌ عَلَىٰ مَا قَبْلَهُ وَهُوَ أَنْ يُرَادَ بِالشَّيْءِ مَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ وَلَا مَا صَلَحَ لَهُ اللَّفْظُ اسْتِعَارَةً لَا يَتَعَيَّنُ لَا يَكُونُ اللَّفْظُ مَحْمُولًا عَلَىٰ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ أَوْ التَّجَارِيظِيِّ بَلْ يَكُونُ لَعِبًا مَحْضًا وَلَكِنَّ الْعِبَارَةَ لَا تَقْلُوبًا عَنْ تَحْلِيلٍ وَالأَوَّلَىٰ أَنْ يَقُولَ وَمَا لَا يَصْلَحُ لَهُ بِتَأْخِيرٍ كَلِمَةٍ لَا يَكُونُ مَعْطُوفًا عَلَىٰ قَوْلِهِ مَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ أَوْ أَنْ يَقُولَ وَلَا يَصْلَحُ لَهُ بِحَذْفٍ كَلِمَةٍ مَا يَكُونُ مَعْطُوفًا عَلَىٰ قَوْلِهِ لَمْ يُوضَعْ لَهُ وَهُوَ صِدْقُ الْجِدِّ وَهُوَ أَنْ يُرَادَ بِالشَّيْءِ مَا وَضِعَ لَهُ أَوْ مَا يَصْلَحُ لَهُ اللَّفْظُ اسْتِعَارَةً وَإِلَهُ يُتَأَنَّى اخْتِيَارُ الْحُكْمِ وَالرِّضَاءُ بِهِ وَلَا يُتَأَنَّى الرِّضَاءُ بِالتَّبَاهَرَةِ يَعْنِي أَنَّ الْقَارِلَ لَا يَخْتَارُ الْحُكْمَ وَلَا يَرْضَىٰ بِهِ وَ لَكِنَّهُ يَرْضَىٰ بِتَبَاهَرَةِ السَّبَبِ إِذَا التَّلَفُّظُ إِنَّمَا هُوَ عَنْ رِضَا وَاخْتِيَارٍ صَحِيحٍ لَكِنَّهُ غَيْرُ قَاصِدٍ وَلَا رَاضٍ لِلْحُكْمِ فَصَارَ الْهَٰؤُلَاءِ بِمَعْنَىٰ خِيَارِ الشَّرْطِ أَبَدًا فِي الْبَيْعِ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ بِحُكْمِ الْبَيْعِ لَا بِعَدَمِ الرِّضَاءِ بِنَفْسِ الْبَيْعِ وَلَكِنْ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْهَٰؤُلَاءِ يُفْسِدُ الْبَيْعَ وَخِيَارُ الشَّرْطِ لَا يُفْسِدُهُ وَهَرُوطُهُ أَيْ هَرُوطُ الْهَٰؤُلَاءِ أَنْ يَكُونُ صَرِيحًا مَشْرُوطًا بِاللِّسَانِ بِأَنْ يُذَكَّرَ الْعَالِدَانِ قَبْلَ الْعَقْدِ أَنَّهُمَا يَهْدِلَانِ فِي الْعَقْدِ وَلَا يَثْبُتُ ذَلِكَ بِدَلَالَةِ الْحَالِ فَقَطْ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يُشْتَرَطْ ذِكْرُهُ فِي الْعَقْدِ بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ لِأَنَّ غَرَضَهُمَا مِنَ الْبَيْعِ هَٰذَا لِأَنْ يُعْتَقِدَ النَّاسُ ذَلِكَ بَيْنَهُمَا وَلَيْسَ بَبَيْعٍ فِي الْحَقِيقَةِ وَهَٰذَا لَا يَحْصُلُ بِذِكْرِهِ فِي الْعَقْدِ وَأَمَّا خِيَارُ الشَّرْطِ فَالْغَرَضُ مِنْهُ إِعْلَامُ النَّاسِ بِأَنَّ الْبَيْعَ لَيْسَ بَأَثًا بَلْ مُعَلَّقًا بِالْخِيَارِ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِذِكْرِهِ فِي عَيْنِ الْعَقْدِ -

ترجمہ: ﴿اور مذاق﴾ اس کا عطف ما قبل پر ہے ﴿اور مذاق یہ ہے کہ لفظ سے ایسا معنی مراد لیا جائے جس کے لئے وہ لفظ وضع نہ کیا گیا ہو اور نہ لفظ مجازی طور پر اس کی صلاحیت رکھتا ہو﴾ یعنی لفظ اپنے معنی حقیقی یا معنی مجازی پر محمول ہو بلکہ محض مذاق ہو، لیکن عبارت تکلف سے خالی نہیں ہے اور بہتر یہ تھا کہ ماتن **یُضَعِّفُ** و ما لا یصلح له کہتے کلمہ لا کو مؤخر کرنے کے ساتھ تاکہ اس کا عطف ماتن **یُضَعِّفُ** کے قول ما لہم یوضع له پر ہوتا یا ولا یصلح له کہتے کلمہ ما کو حذف کرنے کے ساتھ تاکہ اس کا عطف ماتن **یُضَعِّفُ** کے قول لہم یوضع له پر ہوتا ﴿اور ”ہزل“ ”سجیدگی“ کی ضد ہے اور ”سجیدگی“ یہ ہے کہ کلام سے معنی موضوع لہ مراد لیا جائے یا وہ معنی مراد لیا جائے کہ لفظ مجازی طور پر جس کی صلاحیت رکھتا ہو اور مذاق حکم کو قبول کرنے اور اس پر راضی ہونے کے معنی ہے اور کلام کے استعمال پر راضی ہونے کے معنی نہیں ہے بلکہ یعنی مذاق کرنے والا حکم کو قبول نہیں کرتا اور نہ اس پر راضی ہوتا ہے لیکن وہ سبب کے ارتکاب پر راضی ہوتا ہے کیونکہ تلفظ رضا اور اختیار صحیح سے ہوا ہے لیکن وہ حکم کا ارادہ نہیں کرتا اور نہ ہی اس پر راضی ہوتا ہے ﴿لہذا مذاق اس خیار شرط موجب کے معنی میں ہو گیا جو بیع میں ہو کہ حکم بیع پر رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے نہ کہ نفس بیع پر رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے لیکن دونوں میں فرق ہے اس طور پر کہ مذاق بیع کو فاسد کر دیتا ہے اور خیار شرط بیع کو فاسد نہیں کرتا ﴿اور اس کی شرط﴾ یعنی مذاق کی

شرط ہے کہ وہ صراحۃً ہو اور زبان سے مشروط ہو ﴿ہاں طور کہ عقد سے پہلے عاقدین یہ ذکر کریں کہ وہ بطور مذاق کے عقد کریں گے اور محض دلالت حال سے مذاق ثابت نہیں ہوگا﴾ مگر یہ کہ عقد میں مذاق کا ذکر کرنا شرط نہیں ہے بخلاف خیاری شرط کے ﴿کیونکہ بطور مذاق کے بیع کرنے سے ان کی غرض یہ ہے کہ لوگ اس کو بیع سمجھیں اور حقیقت میں یہ بیع نہ ہو اور عقد میں مذاق کو ذکر کرنے سے یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا اور باقی رہا خیاری شرط سواس سے غرض لوگوں کو یہ بتانا ہے کہ بیع قطعی طور پر نہیں ہوئی ہے بلکہ خیاری کے ساتھ معلق ہے اور یہ غرض عین عقد میں خیاری کو ذکر کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

تشریح ﴿والہزل﴾ اس کا عطف بھی جہل پر ہے عوارض کسمیہ میں سے تیسرا عارض ہزل یعنی مذاق ہے ”ہزل“ ”جد“ (سجیدگی) کی ضد ہے ”ہزل“ کا لغوی معنی لعب اور عبث ہے اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ لفظ سے ایسا معنی مراد لیا جائے جس کے لئے وہ وضع نہیں کیا گیا ہے اور نہ ہی وہ معنی اس کا معنی مجازی بننے کے قابل ہو یعنی ہزل یہ ہے کہ کلام اپنے معنی حقیقی اور مجازی میں سے کسی پر محمول نہ ہو بلکہ اس سے مذاق اور مزہ یہ مقصود ہو۔

﴿ولکن العبارۃ﴾ ماتن بھٹیکہ پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ماتن بھٹیکہ کی عبارت ﴿ولا ما صلح له﴾ تکلف سے خالی نہیں ہے کیونکہ ﴿ولا ما صلح له﴾ سے متبادر الی الفہم یہ ہے کہ اس سے ماتن بھٹیکہ کی مراد یہ ہے کہ نہ ہی وہ معنی مراد لیا جائے جو مجازی معنی بننے کے قابل ہو اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح معطوف علیہ یعنی ﴿ما لم یوضع له﴾ مثنیٰ ہے اسی طرح معطوف بھی مثنیٰ ہے حالانکہ مذکورہ عبارت کے لحاظ سے معطوف مثبت بنتا ہے نہ کہ مثنیٰ پس اس سے معنی بھٹیکہ کا مقصود حاصل نہیں ہوتا کیونکہ معنی بھٹیکہ کا مقصود یہ ہے کہ لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی میں سے کوئی مراد نہ ہو۔ پس زیادہ مناسب یہ تھا کہ ﴿ولا ما صلح له﴾ کہنے کے بجائے لا کو ما سے مؤخر کر کے و ما لا یصلح له کہتے تاکہ ﴿ما لم یوضع﴾ پر اس کا عطف ہو جاتا۔ یا ﴿ولا یصلح له﴾ کہتے کہہ ما کو حذف کرنے کے ساتھ تاکہ لم یوضع له پر اس کا عطف ہو جاتا ہے۔

﴿وہو ضد الجد﴾ صاحب کتاب بھٹیکہ فرماتے ہیں کہ لفظ ”ہزل“ ”جد“ کی ضد ہے اور ”جد“ (سجیدگی) یہ ہے کہ لفظ سے اس کا معنی موضوع لہ یا معنی مجازی مراد لیا جائے۔

﴿والہ ہنالی اختیار﴾ ہزل کا حکم یہ ہے کہ ہزل کلام کے حکم کو اختیار کرنے (قبول کرنے) اور اس پر راضی ہونے کے منافی ہے کیونکہ ہزل نہ تو حکم کا ارادہ رکھتا ہے اور نہ ہی حکم کے لئے کلام استعمال کرتا ہے بلکہ وہ اس کے خلاف کا ارادہ کرتا ہے اس لئے ہزل نہ تو اس حکم کو یعنی قبول کرے گا اختیار کرنے والا ہوگا اور نہ ہی اس پر راضی ہوگا لیکن ہزل کلام کے استعمال اور تکلم میں رضا کے منافی نہیں ہے یعنی ہزل اپنے اختیار اور پوری رضای سے الفاظ کا تکلم کرتا ہے کیونکہ وہ اپنی خوشی اور پورے اختیار سے الفاظ بولتا ہے اگرچہ حکم کا قصد نہیں کرتا اور نہ اس پر راضی ہوتا ہے۔

پس ہزل بیع میں خیاری شرط کی مانند ہے کہ جس طرح خیاری شرط حکم بیع یعنی ثبوت ملک پر رضا کو تو معدوم کر دیتا ہے لیکن نفس بیع پر رضا کو معدوم نہیں کرتا یعنی شرط خیاری صورت میں صاحب خیاری حکم بیع یعنی ثبوت ملک پر تو راضی نہیں ہوتا لیکن نفس بیع کے انعقاد پر راضی ہوتا ہے اسی طرح ہزل الفاظ کے استعمال پر تو راضی ہوتا ہے وہ خوشی سے الفاظ بولتا ہے لیکن ان کے حکم پر راضی نہیں ہوتا البتہ خیاری شرط اور ہزل کے درمیان اتنا فرق ہے کہ ہزل سے بیع باطل ہو جاتی ہے اور خیاری شرط سے باطل نہیں ہوتی۔

شارح بھٹیکہ کے کلام پر خدام کو ایک اعتراض ہے کہ شارح بھٹیکہ نے اس جگہ اور آ کے چل کر ﴿کالیع بشرط اختیار اہذا﴾

ان دونوں جگہوں میں مطلقاً یہ کہہ دیا کہ خیاری شرط سے بیج باطل نہیں ہوتی حالانکہ یہ مطلقاً خیاری شرط کا حکم نہیں ہے بلکہ اس خیاری شرط کا حکم ہے جو تین دن تک کا ہو اور جو خیاری شرط مؤبد یعنی دائمی ہو اس کی وجہ سے ہزل کی طرح بیج باطل ہو جاتی ہے۔ پس یہ شارح بیخلاف کا تراح ہے کیونکہ ماتن بیخلاف نے ہزل اور خیاری شرط دونوں میں کلی طور پر مشابہت دکھانے کے لئے بشرط الغیار کے ساتھ ابتدا کی قید کا اضافہ کیا ہے کہ جس طرح ہزل سے بیج باطل ہو جاتی ہے اسی طرح خیاری شرط مؤبد سے بھی بیج باطل ہو جاتی ہے۔

﴿بشرطہ﴾ ہزل کے معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ عقد سے پہلے ہی زبانی طور پر صراحۃً آپس میں یہ طے شدہ ہو کہ یہ عقد ہم بطور مذاق کے کر رہے ہیں اور محض دلالت حال سے مذاق ثابت نہیں ہوگا البتہ عقد کے اندر مذاق کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے جب کہ خیاری شرط کی صورت میں عقد کے اندر خیاری شرط کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ عقد کے اندر مذاق کا ذکر کرنا اس لئے ضروری ہے کہ بطور مذاق کے عقد کرنے والوں کی غرض یہ ہوتی ہے کہ لوگ اس معاملے کو واقعۃً بیج ہی سمجھیں۔ لیکن وہ حقیقت بیج نہ ہو۔ اور عقد کے درمیان مذاق کو ذکر کر دینے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا لیکن خیاری شرط میں دوسرے لوگوں کو بھی اس بات سے باخبر کرنا ہوتا ہے کہ یہ عقد بیج قطعی نہیں ہے بلکہ خیاری شرط کے ساتھ معلق ہے اور عقد کے دوران خیاری شرط کا ذکر کئے بغیر یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔

والتَّلْجِيَةُ كَالْهَزْلِ فَلَا يُنَالِي الْأَهْلِيَّةَ وَهِيَ فِي اللُّغَةِ مَا خُوذَةُ مِنَ الْإِلْجَاءِ أَيْ الْإِضْطِرَارِ فَحَاصِلُهَا أَنْ يُلْجَى شَيْءٌ إِلَى أَنْ يَأْتِيَ أَمْرًا بَاطِنًا بِخِلَافِ ظَاهِرِهِ فَيُظْهِرُ بِحُضُورِ الْعَلِيِّ أَنَّهُمَا يَعْقِدَانِ الْبَيْعَ بَيْنَهُمَا لِأَجْلِ مَصْلُحَةٍ دَعَتْ إِلَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْوَاوِيَعِ بَيْنَهُمَا بَيْعٌ وَالْهَزْلُ أَعْمٌ مِنْهَا وَلَكِنْ الْحُكْمُ فِيهِمَا سَوَاءٌ إِنَّهُ لَا يُنَالِي الْأَهْلِيَّةَ ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ مَبْنَى هَذَا الْهَزْلِ عَلَى أَنْ يَتَّفِقَ الْعَاقِدَانِ فِي السِّرِّ أَنْ يُظْهِرَا الْعَقْدَ بِحُضُورِ النَّاسِ وَلَا عَقْدًا بَيْنَهُمَا فِي الْوَاوِيَعِ فَعَقْدًا بِحُضُورِ النَّاسِ ثُمَّ بَعْدَ تَفَرُّقِ النَّاسِ لَا يَخْلُوا عَنْ أَرْبَعِ خَالَاتٍ بَيْنَهُمَا فِي كُلِّ عَقْدٍ وَقَدْ بَيَّنَّاهُ الْمُصَنِّفُ بِاللهِ بِالتَّفْصِيلِ فَقَالَ فَإِنْ تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بِأَصْلِ الْبَيْعِ أَيْ اتَّفَقَا فِي السِّرِّ عَلَى أَنْ يُظْهِرَا الْبَيْعَ بِحُضُورِ النَّاسِ وَلَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا أَصْلُ الْبَيْعِ فَعَقْدًا بِحُضُورِهِمْ وَتَفَرُّقِ الْمَجْلِسِ ثُمَّ جَاءَا وَاتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ أَيْ أَنَّهُمَا كَانَا بِإِيْتِنٍ عَلَى تِلْكَ التَّوَاضُّعِ وَالْهَزْلِ يَفْسُدُ الْبَيْعُ وَلَا يُوجِبُ الْمِلْكَ وَإِنْ اتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ حَتَّى لَوْ كَانَ الْبَيْعُ عِبْدًا فَاعْتَقَهُ الْمُشْتَرِي بَعْدَ الْقَبْضِ لَا يَنْقُضُ كَمَا لَيْسَ بِشَرَطِ الْغِيَارِ أَبَدًا فَإِنَّهُ يَمْنَعُ ثُبُوتَ الْمِلْكِ مَعَ كَوْنِ الْبَيْعِ صَحِيحًا فِيهِ الْقَاسِدُ أَوَّلَى -

تقریباً: ﴿اور مجبوری مذاق کی طرح ہے لہذا یہ بھی اہلیت کے متافی نہیں ہے﴾ اور تلجیہ لغت میں الجاء یعنی اضطرار سے مشتق ہے پس تلجیہ کا حاصل یہ ہے کہ کوئی چیز اس بات پر مجبور کرے کہ آدمی ایسے امر باطن کا ارتکاب کرے جو اپنے ظاہر کے خلاف ہو چنانچہ لوگوں کے سامنے کسی ایسی مصلحت کی وجہ سے جو اس کی طرف دائمی ہو یہ ظاہر کرے کہ دونوں آپس میں عقد بیج کر رہے ہیں لیکن واقع اور نفس الامر میں دونوں کے درمیان بیج نہیں ہوگی اور مذاق تلجیہ سے اعم ہے لیکن اہلیت کے متافی نہ ہونے میں دونوں کا حکم برابر ہے پھر تم اس بات کو جان لو کہ اس مذاق کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ وہ تنہائی میں اس بات پر اتفاق کریں کہ لوگوں کے سامنے عقد ظاہر

کریں گے لیکن حقیقت میں دونوں کے درمیان عقد نہیں ہوگا چنانچہ وہ لوگوں کے سامنے عقد کریں پھر لوگوں کے جدا ہونے کے بعد ہر
 حصہ میں وہ مذاق چار حال سے خالی نہیں ہوگا اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تفصیل کے ساتھ ان کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ﴿پس اگر حقائق
 اصل بیع میں مذاق پر متفق ہوں﴾ یعنی تنہائی میں دونوں اس بات پر اتفاق کر لیں کہ وہ لوگوں کے سامنے عقد بیع ظاہر کریں گے، لیکن ان
 کے درمیان کوئی بیع نہیں ہوگی چنانچہ لوگوں کے سامنے عقد کریں اور مجلس منتشر ہو جائے ﴿پھر دونوں آئیں اور بناء کرنے پر اتفاق
 کریں﴾ یعنی اس بات پر اتفاق کریں کہ انہوں نے اس موضوع اور مذاق پر بناء کی ہے ﴿تو بیع فاسد ہو جائے گی﴾ اور ملک کو ثابت
 نہیں کرے گی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو جائے رضا مندی نہ پائے جانے کی وجہ سے یہاں تک کہ اگر بیع غلام ہو اور قبضہ کرنے
 کے بعد مشتری اس کو آزاد کرے تو یہ آزادی نافذ نہیں ہوگی ﴿جیسے مؤبد بخیار شرط کے ساتھ بیع کرنا﴾ کیونکہ بخیار شرط ملک کے ثابت ہونے
 سے مانع ہے بیع کے صحیح ہونے کے ساتھ تو بیع فاسد بدرجہ اولیٰ مانع ہوگی۔

تشریح ﴿والتلجیہ﴾ مجبوری کی مصلحت کی بناء پر کیا ہوا معاملہ ہزل (مذاق) کے حکم میں ہے کہ جس طرح مذاق وجوب
 احکام کی اہلیت کے منافی نہیں ہے اس طرح تلجیہ بھی وجوب احکام کی اہلیت کے منافی نہیں ہے یعنی مجبوری کی صورت میں بھی اہلیت
 موجود ہوتی ہے۔ تلجیہ لفظ الجعاء سے ماخوذ ہے جس کا معنی اضطراب اور مجبوری ہے اور اس کا حاصل معنی یہ ہے کہ کسی وجہ سے آدمی
 ایسا معاملہ کرنے پر مجبور ہو جائے جس کا ظاہر اس کے باطن کے برخلاف ہو یعنی کسی مصلحت کے پیش نظر پہلے سے طے شدہ پلان کے
 مطابق لوگوں کے سامنے یہ ظاہر کرے کہ وہ دوسرے کے ساتھ فلاں چیز کا عقد کر رہا ہے حالانکہ واقع اور نفس الامر میں دونوں کے
 درمیان کوئی عقد بیع نہ ہو اور ہزل (مذاق) تلجیہ سے اعم ہے کہ ہزل کبھی مجبوری سے ہوتا ہے اور کبھی اختیار یعنی بغیر مجبوری کے ہوتا ہے
 جبکہ تلجیہ ہمیشہ مجبوری سے ہوتا ہے۔ لیکن حکم میں مذاق اور تلجیہ دونوں برابر ہیں کہ دونوں وجوب احکام کی اہلیت کے منافی نہیں ہیں پھر
 یہ بات واضح رہے کہ مذاق کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ تنہائی میں دونوں عاقد باہم طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے فلاں عقد کریں گے
 اور واقع اور نفس الامر میں ان کے درمیان کوئی عقد نہیں ہوگا لہذا طے شدہ پلان کے مطابق لوگوں کے سامنے ایسا عقد کرنے کے بعد
 جب لوگ جدا ہو جائیں تو ان کے اس باہمی عقد کے بارے میں چار صورتوں میں سے کوئی صورت ضرور ہوگی جن کا حکم مصنف رحمۃ اللہ علیہ
 تفصیل سے بیان کر رہے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ مذاق جن میں مؤخر ہے وہ تین ہیں ① انشاءات ② اخبارات ③ اعتقادات
 پھر انشاءات کی دو قسمیں ہیں ① ان عقود کا انشاء جو قابل فتح ہوں جیسے بیع اور اجارہ ② ان عقود کا انشاء جو قابل فتح نہ ہوں جیسے
 طلاق و حاق۔

اور اخبارات کی بھی دو قسمیں ہیں ① ان عقود کا اخبار جو قابل فتح ہوں ② ان عقود کا اخبار جو قابل فتح نہ ہوں۔

اور اسی طرح اعتقادات کی دو قسمیں ہیں ① حسن جیسے ایمان ② قبح جیسے کفر۔

پھر ان عقود کا انشاء جو قابل فتح ہوں اس کی تین صورتیں ہیں ① نفس عقد میں مذاق کریں ② مقدار عوض میں مذاق کریں ③

جنس عوض میں مذاق کریں، سب سے پہلے بیع کے بارے میں تفصیل بیان کر رہے ہیں

﴿فلان توأصفا علی الھذل﴾ پہلی صورت بیان کرتے ہوئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر متعاقدین نے نفس بیع کے سلسلے

میں مذاق کرنے پر اتفاق کر لیا کہ ہم لوگوں کے سامنے عقد بیع کریں گے اور حقیقت میں باہم کوئی بیع نہیں ہوگی اب اگر یہ دونوں شخص

لوگوں کی موجودگی میں اسی طے شدہ پلان کے مطابق عقد بیع کریں پھر لوگ منتشر ہو جائیں اس کے بعد چار صورتوں میں سے کوئی

صورت ضرور ہوگی یا تو دونوں کا اس بات پر اتفاق ہوگا کہ سابقہ طے شدہ مذاق ہی پر ہم نے عقد حج انجام دیا ہے تو اس صورت میں وہ حج قاسد (باطل) ہوگی اور ثبوت ملک کا قائلہ نہیں دے گی۔ اس لئے کہ حکم یعنی ثبوت ملک پر رضامندی نہیں پائی گئی لہذا ملک ثابت نہیں ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو گیا ہو یعنی جانہین سے بیچ اور من پر قبضہ متصل ہو چکا ہو کیونکہ ہزل یعنی مذاق کی وجہ سے حکم حج یعنی ملک ثابت ہونے کے سلسلے میں رضامندی نہیں پائی گئی اس لئے ملک ثابت نہیں ہوگی لہذا اگر بیچ غلام ہو اور مشتری قبضہ کرنے کے بعد اس کو آزاد کرے تو اس کا یہ اعتقاد نافذ نہیں ہوگا اور عاقدین کا ہزل (مذاق) پر اتفاق کرنا ایسا ہے جیسا کہ دونوں عاقدین نے اپنے لئے خیار مؤبد یعنی مدت غیر معینہ کے لئے خیار کی شرط لگادی ہو پس جس طرح خیار مؤبد کی صورت میں حج قاسد ہوتی ہے اور ملک ثابت نہیں ہوتی اسی طرح ہزل (مذاق) پر اتفاق کرنے کی صورت میں حج قاسد ہوگی اور ملک ثابت نہیں ہوگی۔

﴿تنبیہ﴾ راقم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ خیار مؤبد کی صورت میں شارح رحمہ اللہ کا حج کو صحیح قرار دینا تسامح ہے کیونکہ خیار مؤبد کی صورت میں حج قاسد ہوتی ہے لہذا کتاب کی عبارت ﴿فإنه يمنع ثبوت الملك مع كون الملك صحيحاً﴾ شارح رحمہ اللہ کا تسامح ہے۔

وَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ أَوْ عَلَى الْهَئِذَا أَوْ عَلَى التَّوَاضُّعِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَعَقَدَا الْبَيْعَ عَلَى سَبِيلِ الْجِدِّ قَالِيَهُ صَحِيحٌ وَالْهَئِذَا بَاطِلٌ وَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ عِنْدَ الْبَيْعِ مِنَ الْبِنَاءِ عَلَى التَّوَاضُّعِ أَوْ الْإِعْرَاضِ بَلْ كَانَا خَالِيَا الدِّهْنِ عَنْهُ أَوْ اخْتَلَفَا فِي الْبِنَاءِ وَالْإِعْرَاضِ فَقَالَ أَحَدُهُمَا بَيْنَنَا الْعَقْدُ عَلَى التَّوَاضُّعِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَقَالَ الْآخَرُ عَقَدْنَا عَلَى سَبِيلِ الْجِدِّ فَالْعَقْدُ صَحِيحٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُمَا اللَّهُمَا فَجَعَلَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُمَا صِحَّةَ الْإِجَابِ أُولَى لِأَنَّ الصِّحَّةَ هِيَ الْأَصْلُ فِي الْعُقُودِ فَيَحْتَمِلُ عَلَيْهَا مَا لَمْ يَوْجَدْ مُغَيَّرٌ وَهُوَ فِيمَا إِذَا اتَّفَقَا عَلَى أَنَّهُمَا كَانَا خَالِيَا الدِّهْنِ وَأَمَّا إِذَا اخْتَلَفَا فَمُدَّعَى الْإِعْرَاضِ مُتَمَسِّكٌ بِالْأَصْلِ فَهُوَ أُولَى وَهُمَا اعْتَبَرَا التَّوَاضُّعَ الْمُتَقَدِّمَةَ لِأَنَّ الْبِنَاءَ عَلَيْهَا هُوَ الظَّاهِرُ فِي صُورَةِ عَدَمِ حُضُورِ شَيْءٍ تَكُونُ التَّوَاضُّعُ هُوَ الْأَصْلُ وَفِي صُورَةِ الْإِخْتِلَافِ يُرْجَحُ قَوْلُ مَنْ بَنَى عَلَى التَّوَاضُّعِ فَهَذِهِ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ لِلتَّوَاضُّعِ بِأَصْلِ الْبَيْعِ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي الْقَدْرِ بَانَ يَقُولُوا إِنَّ الْبَيْعَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ تَامٌ وَلَكِنْ تَوَاضُّعٌ فِي الْقَدْرِ وَظَهَرَ بِحُضُورِ الْخَلْقِ أَنَّ الثَّمَنَ الْفَاقِ وَفِي الْوَابِعِ يَكُونُ الثَّمَنُ الْفَاقِ فَهَذِهِ أَيْضًا أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ فَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ كَانَ الثَّمَنُ الْفَاقِ لِأَنَّهُمَا لَمَّا أَعْرَضَا عَنِ التَّوَاضُّعِ وَالْهَئِذَا يَكُونُ الْإِعْتِبَارُ بِالتَّسْيِيَةِ وَهَذَا الْقِسْمُ لِيُظْهِرَ لَمْ يُذَكِّرْ فِي بَعْضِ النُّسخِ وَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ أَوْ اخْتَلَفَا فَالْهَئِذَا بَاطِلٌ وَالتَّسْيِيَةُ صَحِيحَةٌ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِالتَّوَاضُّعِ وَاجِبٌ وَالْأَلْفُ الَّتِي هَذَا بِهَا بَاطِلٌ فَيَكُونُ الثَّمَنُ عِنْدَهُ الْفَاقِ وَعِنْدَهُمَا أَلْفٌ بِنَاءً عَلَى مَا تَقَالَمَ مِنْ أَصْلِهِ وَأَصْلِيهَا -

توضیح اور اگر دونوں امراض کرنے پر اتفاق کریں یعنی دونوں اس بات پر اتفاق کر لیں کہ انہوں نے سابقہ طے شدہ مذاق سے امراض کیا ہے اور سنجیدگی کے طور پر عقد بیع کیا ہے تو بیع درست ہوگی اور مذاق باطل ہوگا اور اگر دونوں اس بات پر اتفاق کر لیں کہ کوئی چیز مختصر نہیں تھی کہ عقد بیع کے وقت طے شدہ مذاق پر بناء کرنے اور اس کو نظر انداز کرنے بلکہ دونوں اس سے خالی الذہن ہوں یا دونوں کا مذاق پر بناء کرنے اور اس کو نظر انداز کرنے کے بارے میں اختلاف ہو جائے کہ ان میں سے ایک کہے کہ سابقہ طے شدہ مذاق پر ہم نے عقد کی بناء کی ہے اور دوسرا کہے کہ ہم نے سنجیدگی کے طور پر عقد کیا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عقد صحیح ہوگا بخلاف صاحبین رحمہم اللہ کے پس امام صاحب رحمہ اللہ نے ایجاب کے صحیح ہونے کو رائج قرار دیا ہے کیونکہ صحیح ہونا ہی اصل ہے عتود میں لہذا جب تک تبدیل کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے اس وقت تک عقد کو صحت پر محمول کیا جائے گا اور بدلنے والی چیز کا موجود نہ ہونا اس صورت میں ہے کہ جب دونوں اس بات پر اتفاق کر لیں کہ وہ خالی الذہن تھے اور بہر حال جب اختلاف ہو جائے تو امراض کا دعویٰ دار اصل سے استدلال کر رہا ہے لہذا اس کا قول رائج ہوگا۔ اور صاحبین رحمہم اللہ نے سابقہ طے شدہ مذاق کا اعتبار کیا ہے کیونکہ سابقہ مذاق پر بناء کرنا ہی ظاہر ہے لہذا کسی شی کے مختصر نہ ہونے کی صورت میں طے شدہ مذاق ہی اصل ہوگا اور اختلاف کی صورت میں سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے والے کے قول کو ترجیح دی جائے گی، پس نفس بیع میں مذاق کی یہ چار صورتیں بنتی ہیں اور اگر مذاق ثمن کی مقدار میں ہو کہ بایں طور کہ یوں کہیں کہ بیع میرے اور آپ کے درمیان تام ہے لیکن ہم مقدار ثمن کے بارے میں مذاق کریں گے اور لوگوں کے سامنے یہ ظاہر کریں گے کہ ثمن دو ہزار ہے اور واقع اور نفس الامر میں ثمن ایک ہزار ہوگی تو اس کی بھی چار قسمیں ہیں۔ پہلی اگر یہ دونوں نظر انداز کرنے پر متفق ہوں تو ثمن دو ہزار ہوگی کیونکہ جب دونوں نے سابقہ اتفاق اور مذاق سے امراض کیا تو تسبیہ کا اعتبار ہوگا اور یہ قسم چونکہ ظاہر تھی اس لئے بعض نسخوں میں اس کو ذکر نہیں کیا گیا ہے اور اگر اس بات پر متفق ہو گئے کہ ان کے پاس کوئی چیز مختصر نہیں تھی یا ان کا اختلاف ہو گیا تو مذاق باطل ہوگا اور تسبیہ ثمن صحیح ہوگا، امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک سابقہ طے شدہ مذاق پر عمل کرنا ضروری ہے اور وہ ہزار جو بطور مذاق کے انہوں نے ذکر کیا وہ باطل ہوگا تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن دو ہزار ہوگی اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک ایک ہزار ثمن ہوگی۔ امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہم اللہ دونوں کے اس اصول پر بناء کرتے ہوئے جو پہلے گذر چکا ہے۔

تشریح **وان اتفقا علی الاعراض** دوسری صورت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر متعاقدین امراض پر متفق ہوں یعنی لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد متعاقدین یہ کہیں کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کو نظر انداز کر کے قطعی طور پر عقد بیع کیا ہے تو اس صورت میں بیع درست ہوگی اور ہزل یعنی مذاق باطل ہوگا۔ بیع تو اس لئے درست ہوگی کہ حکم یعنی ملک ثابت ہونے پر جائنیں کی رضامندی پائی گئی ہے اور مذاق اس لئے باطل ہوگا کہ امراض یعنی نظر انداز کرنے کی وجہ سے سابقہ طے شدہ مذاق منسوخ ہو گیا ہے۔ **وان اتفقا** تیسری اور چوتھی صورت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر متعاقدین نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ عقد بیع کے وقت دلوں خالی الذہن تھے کچھ مختصر نہیں تھا نہ تو عقد بیع کے وقت مذاق کا خیال آیا اور نہ اس کو نظر انداز کرنے کا یا متعاقدین کا مذاق پر بناء کرنے اور مذاق کو نظر انداز کرنے کے سلسلے میں اختلاف ہو گیا ان میں سے ایک کہتا ہے کہ سابقہ طے شدہ مذاق ہی کے مطابق ہم نے عقد بیع کیا ہے اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں بلکہ سابقہ طے شدہ مذاق کو نظر انداز کر کے ہمارا عقد بیع قطعی طور پر اور سنجیدگی کے طور پر ہوا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جانب ہذا یعنی سنجیدگی کی جانب کو ترجیح دیتے ہوئے اس شخص کا قول مستحب

ہوگا جو سجدگی کا مدعی ہے اور عقد بیع صحیح ہوگا اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک جانب ہزل یعنی مذاق کی جانب کو ترجیح دیتے ہوئے اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو ہزل کا مدعی ہے اور عقد بیع صحیح نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ نے صحیح عقد کو ترجیح دی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عاقل بالغ کے تصرف کو حتی الامکان صحیح قرار دینا اصل ہے اس لئے جب تک اس اصل کو بدلنے والی کوئی چیز نہ ہو اس وقت تک عقد کو صحت پر محمول کیا جائے گا اور اس اصل سے بدلنے والی چیز یعنی مذاق کا اس صورت میں نہ پایا جاتا تو بالکل ظاہر ہے جب وہ خالی الذہن تھے، باقی رہی دونوں کے اختلاف کی صورت سو اس میں مذاق سے پھر جانے اور مذاق کو نظر انداز کرنے کے مدعی کا دعویٰ چونکہ اس اصل کے مطابق ہے۔ اس لئے اسی کو ترجیح دی جائے گی اور صاحبین رحمہم اللہ نے سابقہ طے شدہ مذاق (کہ ہم لوگوں کے سامنے عقد بیع کریں گے اور حقیقت میں کوئی عقد بیع نہیں ہوگا) کا اعتبار کیا ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ عقد بیع سابقہ طے شدہ مذاق پر مبنی ہے اس لئے کہ اس اتفاق کو توڑنے والی کوئی چیز صراحۃً نہیں پائی گئی تو دونوں کے خالی الذہن ہونے کی صورت میں دونوں کے سابقہ طے شدہ مذاق کو اصل مانا جائے گا اور عقد بیع صحیح نہیں ہوگا اور دونوں کے اختلاف کی صورت میں مذاق پر مبنی ہونے کے مدعی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ سابقہ اتفاق کے مطابق ہے۔ پس یہ چار صورتیں نفس بیع میں مذاق کرنے کی تھیں۔

﴿و ان كان ذلك﴾ اگر نفس بیع کے بارے میں متعاقدین سنجیدہ ہیں لیکن مقدار ثمن کے بارے میں دونوں نے ہزل یعنی مذاق پر اتفاق کر لیا یعنی دونوں نے باہم یہ طے کیا کہ بیع تو ہمارے درمیان قطعی طور پر تمام ہوگی البتہ مقدار ثمن میں ہم مذاق کریں گے مثلاً یہ طے کر لیا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار درہم رہے گا لیکن لوگوں کے سامنے ہم دو ہزار بولیں گے تو اس نوع کی بھی چار صورتیں ہیں۔ (۱) لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد دونوں نے مذاق سے پھر جانے اور مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق کر لیا تو ثمن دو ہزار درہم ہی ہوگا کیونکہ جب طے شدہ مذاق سے اعراض کر لیا تو عقد میں مذکور ثمن ہی کا اعتبار ہوگا اور وہ دو ہزار درہم ہے اس واسطے دو ہزار درہم واجب ہوں گے۔ ﴿وهذا القسم لظهوره﴾ شارح رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت کا حکم چونکہ بالکل ظاہر تھا اس لئے بعض نسخوں میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

﴿وان اتفقا﴾ دوسری اور تیسری صورت کو ذکر کر رہے ہیں کہ اگر لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد متعاقدین نے خالی الذہن ہونے پر اتفاق کر لیا یا دونوں کا سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے اور اس مذاق کو نظر انداز کرنے میں اختلاف ہو گیا تو امام صاحب رحمہم اللہ کے نزدیک مذاق باطل ہے اور مقرر کردہ ثمن یعنی عقد میں بیان کردہ ثمن (دو ہزار درہم) صحیح ہے اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک سابقہ طے شدہ مذاق کا اعتبار ضروری ہے اور مذاق کے طور پر جو ایک ہزار درہم ذکر کیا ہے وہ باطل ہے تو امام صاحب رحمہم اللہ کے نزدیک ثمن دو ہزار درہم ہوگا اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک ایک ہزار درہم ہوگا۔ الغرض یہاں بھی امام صاحب رحمہم اللہ اور صاحبین رحمہم اللہ نے اپنے مذکورہ اصول کے مطابق حکم لگایا ہے۔

وَلَا يَنْفَعُ عَلَى الْبَيْعِ عَلَى التَّوَاضُّعِ فَالْتَمَنُ الْفَقْرُ عِنْدَهُ لِأَنَّهُ لَوْ جُعِلَ الثَّمَنُ الْفَقْرُ يَكُونُ قَبُولُ الْآلِفِ
الَّذِي هُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْبَيْعِ هَرَطًا لِقَبُولِ الْآخِرِ فَيَفْسُدُ الْبَيْعُ بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ جُمِعَ بَيْنَ حَرْوٍ وَعَبْدٍ فَلَا بُدَّ
أَنَّ يَكُونَ الثَّمَنُ الْقَوْمِ لِيَصَحَّ الْعَقْدُ وَ عِنْدَهُمَا الثَّمَنُ أَلْفٌ لِأَنَّ غَرَضَهُ مِنْ ذِكْرِ الْآلِفِ هَذَا هُوَ
الْمَقَابَلَةُ بِالْبَيْعِ فَكَانَ ذِكْرُهُ وَالسُّكُوتُ عَنْهُ سَوَاءً كَمَا فِي الْبَيْعِ وَ هُوَ رَوَاةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ

أَيْهَا وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي الْجِنْسِ بَانَ لِيُؤْصَحَا عَلَى أَنْ تُعَيَّنَ بِخُصُورِ الْفَلْطِ عَلَى مِائَةِ دِينَارٍ وَالتَّحْدِ
بَيْنَهُمَا وَبَيْنَكُمْ عَلَى مِائَةِ دَرْهَمٍ فَالْبَيْتُ جَائِزٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ الْأَحْوَالِ الْأَرْبَعَةِ سَوَاءً اتَّفَقَا عَلَى
الْإِعْرَاضِ أَوْ عَلَى الْبِنَاءِ أَوْ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَخْضَرْهُمَا شَيْءٌ أَوْ اخْتَلَفَا فِي الْبِنَاءِ وَالْإِعْرَاضِ اسْتَيْحَسَلْنَا وَ
ذَلِكَ لِأَنَّ الْبَيْتَ لَا يَصِحُّ بِلا تَسْوِيَةِ الْبَدَلِ وَهُمَا جَدًّا فِي أَصْلِ الْعَقْدِ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّصْجِيحِ وَ ذَلِكَ
بِالْإِتِّفَاقِ بِنَا سَمِيًّا وَ هَذَا بِالْإِتِّفَاقِ بَيْنَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَصَاحِبِيهِ رَحِمَهُ اللَّهُ -

ترجمہ اور اگر عاقدین سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے پر متفق ہوں تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن دو ہزار ہوگی کیونکہ اگر ثمن ایک ہزار بنایا جائے تو وہ ہزار جو کہ بیع میں داخل نہیں ہے اس کو قبول کرنا شرط ہوگا دوسرے ہزار کے قبول کرنے کے لئے تو بیع فاسد ہو جائے گی جیسا کہ اگر آزاد اور غلام کو (عقد بیع میں) جمع کیا جائے لہذا ضروری ہے کہ ثمن دو ہزار ہوتا کہ عقد صحیح ہو۔ اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن ایک ہزار ہوگی کیونکہ ایک ہزار کو بطور مذاق ذکر کرنے سے مقصود بیع کے مقابلے لانا ہے۔ پس اس کا ذکر کرنا اور اس سے خاموشی کرنا دونوں برابر ہیں جیسا کہ عقد نکاح میں ہے۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت ہے۔ اور اگر مذاق جنس ثمن میں ہو کہ بایں طور کہ دونوں اس بات پر اتفاق کر لیں کہ ہم لوگوں کے سامنے ایک سو دینار پر عقد کریں گے اور عقد ہمارے اور تمہارے درمیان ایک سو درہم پر ہوگا۔ تو بیع جائز ہے ہر حال میں کہ چاروں احوال میں سے خواہ سابقہ مذاق کو نظر انداز کرنے پر دونوں کا اتفاق ہو یا مذاق پر بناء کرنے پر یا کوئی چیز متخضر نہ ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا بناء اور اعراض کرنے کے بارے میں اختلاف ہو استحساناً (ان صورتوں میں بیع جائز ہے) اور یہ اس لیے ہے کہ بیع ثمن بیان کئے بغیر درست نہیں ہوتی ہے اور اصل عقد میں دونوں سنجیدہ ہیں لہذا بیع کی صحیح ضروری ہے۔ اور صحیح دونوں کے ذکر کردہ ثمن کے عوض منعقد ہونے سے ہو سکتی ہے اور یہ حکم امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہ اللہ کے درمیان بالاتفاق ہے۔

تشریح وان اتفقا علی البناء علی مقدار ثمن میں مذاق کرنے کی چوتھی صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر لوگوں کے متشعر ہونے کے بعد متعاقبین نے اس بات پر اتفاق کیا کہ سابقہ مذاق ہی پر ہم نے عقد بیع انجام دیا ہے تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن دو ہزار درہم ہوگا اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن ایک ہزار ہوگا۔

حالات لو جعل ثمناً امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر ثمن ایک ہزار درہم مانا جائے تو جب بائع نے دو ہزار درہم کا ذکر کیا تو اس نے گویا ایک ہزار زاد قبول کرنے کی شرط لگائی اور وہ ایک ہزار زاد ثمن نہیں ہے اور بیع میں داخل نہیں ہے اور یہ ثمن والے ایک ہزار کو قبول کرنے کے لئے ایسی چیز کو قبول کرنے کی شرط ہے جو مقتضیات عقد میں سے نہیں ہے اور ایسی چیز کو قبول کرنے کی شرط لگانا جو مقتضیات عقد میں سے نہ ہو شرط فاسد ہے یا یوں کہہ لیں کہ یہ ثمن کو قبول کرنے کے لیے غیر ثمن کو قبول کرنے کی شرط ہے اور ثمن کو قبول کرنے کے لیے غیر ثمن کو قبول کرنے کی شرط فاسد ہے اور شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے تو اس شرط کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی۔

الغرض: شرط فاسد کی وجہ سے اس صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص آزاد اور غلام کو اکٹھا بیچے تو اس میں چونکہ بیع کو قبول کرنے کے لیے غیر بیع کو قبول کرنے کی شرط ہے اس لیے بیع فاسد ہو جاتی۔ خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ شرط فاسد کی وجہ سے بیع

کا قاسد ہونا لازم آئے گا جب یہاں وہ نفس بیچ میں سنجیدہ ہیں تو نفس بیچ میں سنجیدگی تقاضا کرتی ہے صحت بیچ کا، پس تعارض لازم آیا تو تعارض سے بچنے کے لیے ہم نفس عقد میں سنجیدگی کا اعتبار کریں گے اور مقدار ثمن کے بارے میں جو انہوں نے مذاق کیا ہے اس کا اعتبار نہیں کریں گے کیونکہ سنجیدگی کا اعتبار کرنے سے بیچ منعقد ہو جائے گی اور بیچ کا منعقد ہونا ہی دونوں کا مقصود ہے اور جب مذاق کا اعتبار نہ ہوا تو بیچ میں ذکر کردہ ثمن یعنی دو ہزار معتبر ہوگا۔ لیکن صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک ثمن ایک ہزار درہم ہوگا کیونکہ دوسرا ہزار بطور مذاق کے ذکر کیا گیا ہے اس کا مقصد بیچ کے مقابلے میں محض لوگوں کو سنانا ہے اس لئے اس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا برابر ہے اس لیے کہ عقد کی صحیح کے لیے وہ ایک ہزار کافی ہے جو واقعی ثمن ہے عقد کی صحیح کے لیے دوسرے ہزار کا اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا ثمن کو قبول کرنے کے لئے غیر ثمن کو قبول کرنے کی شرط لازم نہیں آتی یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ ایک آدمی کسی عورت سے نکاح کرے اور بطور مذاق کے دو ہزار درہم مہر بیان کرے اور واقع میں مہر ایک ہزار درہم ہو پھر لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد میاں بیوی نے اتفاق کر لیا کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق عقد نکاح کیا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق مہر ایک ہزار درہم ہوگا۔ اور دوسرا ہزار لازم نہیں ہوگا اسی طرح بیچ والے اس مسئلہ میں بھی ثمن ایک ہزار درہم ہوگا اور دوسرا ہزار لازم نہیں ہوگا اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ سے صاحبین رحمہم اللہ کے مذہب کے مطابق بھی ایک روایت منقول ہے۔

﴿و ان كان ذلك في الجنس﴾ اگر جنس ثمن میں مذاق پایا جائے یعنی دونوں عاقد باہم یہ طے کر لیں کہ بیچ تو ہمارے درمیان قطعی طور پر ہوگی البتہ جنس ثمن میں مذاق کریں گے مثلاً یہ طے کر لیا کہ اصل ثمن تو ایک سو درہم ہوگا لیکن ہم لوگوں کے سامنے ایک سو دینار بولیں گے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ اور صاحبین رحمہم اللہ کا اتفاق ہے کہ بیچ ثمن مسمیٰ یعنی ایک سو دینار پر صحیح ہوگی چاروں صورتوں میں خواہ مذاق سے اعراض کرنے پر اتفاق کیا ہو یا مذاق کے مطابق عقد نکاح کرنے پر اتفاق کیا ہو یا خالی الذہن ہونے پر اتفاق کیا ہو یا مذاق کے مطابق عقد کرنے اور مذاق سے اعراض کرنے کے بارے میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو ان سب صورتوں میں استحساناً بیچ صحیح ہوگی وجہ استحسان یہ ہے کہ بیچ بغیر تسمیہ ثمن کے درست نہیں ہوتی اور یہاں پر دونوں عاقدوں نے اصل عقد میں مذاق نہیں کیا بلکہ اس میں دونوں سنجیدہ ہیں، اس لئے حتی الامکان عقد کی صحیح ضروری ہے اور عقد کی صحیح اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ دونوں نے عقد بیچ میں جس ثمن کا ذکر کیا ہے اسی پر بیچ کو منعقد مانا جائے حالانکہ عاقل بالغ کے تصرف کو حتی الامکان صحیح قرار دینا چاہیے اس لیے بیچ ثمن مسمیٰ یعنی ایک سو دینار پر منعقد ہوگی یہ حکم امام صاحب رحمہم اللہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان بالاتفاق ہے۔

وَجَهَ الْقَرْنِ لَهْمَا بَيْنَ الْمَوَاضِعَةِ فِي الْقَدَارِ وَالْمَوَاضِعَةِ فِي الْجِنْسِ حَيْثُ اعْتَبَرَا الْبَيْعَ فِي الْأَوَّلِ مُنْعَقِدًا بِالْفِ وَفِي الثَّانِي بِمَا سَمَيَا أَنَّ الْعَمَلَ بِالْمَوَاضِعَةِ مَعَ الْجِدِّ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ مُبْكِنٌ فِي الْأَوَّلِ إِذْ يَنْقُضُ مِنَ الْمَسْمُومِ مَا يَصْلُحُ قَمَاتًا وَهُوَ الْأَلْفُ وَاسْتِثْرَاطُ قَبُولِ الْأَلْفِ الْأَخِيرِ وَإِنْ كَانَ هَرُطًا لَيْكُنْ لَا مَطَالِبَ لَهُ مِنْ جِهَةِ الْعَقْدِ فَلَا يُفْسِدُ الْبَيْعَ بِخِلَافِ الثَّانِي إِذْ لَوْ اعْتَبِرَتِ الْمَوَاضِعَةُ فِيهِ يَغْدُمُ الْمَسْمُومُ وَ يُوجِبُ غُلُوَ الْعَقْدِ عَنِ الثَّمَنِ فِي الْبَيْعِ وَهُوَ يُفْسِدُ الْبَيْعَ قَلْبًا وَجَبَتْ التَّسْوِيَةُ وَلَمْ يُعْتَبَرِ الْعَمَلُ بِالْمَوَاضِعَةِ وَإِنْ كَانَ فِي الْبَيْعِ لَا مَالَ فِيهِ كَالطَّلَاقِ وَالْبَعْتَانِ وَالْيَمِينِ فَلِذَلِكَ صَحِيحُهُ وَالْهَزْلُ بَاطِلٌ بِالْعَقْدِيَّةِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كُلُّ جِلْدَيْنِ جِدٌّ وَهَزْلَيْنِ جِدٌّ الْكَاسُ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِينُ وَفِي

تَنْهَى الرِّوَايَاتِ الْيَكَاخَ وَالْعِتَائِ وَالْيَمِينُ وَصُورَةُ الْمَوَاضِعِ فِيهِ أَنْ لِيُؤْصِفَا عَلَى أَنْ يُنْكِحَهَا وَ يُطْلِقَهَا أَوْ يُعْتَقَهَا بِحُضُورِ النَّاسِ وَ لَيْسَ فِي الْوَاوِيعِ كَذَلِكَ وَ الْمَرَادُ بِالْيَمِينِ التَّعْلِيلُ بِأَنْ لِيُؤْصِفَا الرَّجُلُ مَعَ امْرَأَتِهِ أَوْ عِيْدِهِ أَنْ لِيُعْلَقَ طَلَاقُهَا أَوْ عِتَائُهَا عَلَانِيَةً وَ لَا يَكُونُ فِي الْوَاوِيعِ كَذَلِكَ وَ لَيْسَ الْمَرَادُ بِهِ الْيَمِينُ بِاللَّهِ تَعَالَى إِذْ لَا يُتَصَوَّرُ الْمَوَاضِعُ فِيهَا فَهِيَ هَذِهِ الصُّورَةُ فِي كُلِّ خَالٍ مِنْ الْأَحْوَالِ يَلْزَمُ الْعَقْدُ وَ يَبْطُلُ الْهَذُلُ وَ يُلْحَقُ بِهِذِهِ الصُّورَةُ الْعَقْدُ عَنِ الْقِصَاصِ وَ النَّذْرِ وَ نَهْوُهُ -

ترجمہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے لئے مقدار ثمن میں طے شدہ مذاق اور جنس میں طے شدہ مذاق اور جنس کے درمیان وجہ فرق کہ انہوں نے پہلی صورت میں بیع کو ہزار پر منعقد مانا ہے اور دوسری صورت میں جو ثمن بیان کیا اس پر منعقد مانا ہے یہ ہے کہ پہلی صورت میں اصل عقد میں سنجیدہ ہوتے ہوئے سابقہ طے شدہ مذاق پر عمل کرنا ممکن ہے اس لئے کہ مسکنی میں سے اتنا باقی رہ جاتا ہے جو ثمن بننے کے قابل ہو اور وہ ہزار ہیں۔ اور دوسرے ایک ہزار کے قبول کرنے کی شرط اگرچہ شرط ہے لیکن بندے کی طرف سے اس کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہیں ہے لہذا یہ شرط مفسد للبیع نہیں ہوگی۔ بخلاف دوسری صورت کے کیونکہ اس میں اگر طے شدہ مذاق کا اعتبار کیا جائے تو مسکنی معدوم ہو جائے گا اور یہ چیز ثمن سے عقد بیع کے خالی ہونے کو واجب کرتی ہے اور عقد بیع کا ثمن سے خالی ہونا بیع کو فاسد کر دیتا ہے، پس اسی وجہ سے تسبیہ ضروری ہو گیا ہے اور طے شدہ مذاق طے کرنے کا اعتبار نہیں کیا گیا اور اگر مذاق ایسے تصرف میں ہو کہ جس میں مال نہ ہو جیسے طلاق اور عتاق اور یمین تو حدیث کی وجہ سے وہ تصرف درست ہوگا اور مذاق باطل ہوگا اور وہ حدیث شریف آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ ثمن معا طے ایسے ہیں کہ جن میں سنجیدگی تو سنجیدگی ہے ہی مذاق بھی سنجیدگی پر (محمول) ہے، نکاح، طلاق اور یمین۔ اور بعض روایات میں ہے نکاح، عتاق اور یمین اور اس میں مذاق پر عمل کرنے کی صورت یہ ہے کہ مرد اور عورت باہم یہ طے کر لیں کہ وہ لوگوں کے سامنے بطور مذاق کے اس سے عقد نکاح کرے گا یا مرد عورت کو طلاق دے گا یا مولیٰ یا عدی کو آزاد کرے گا لیکن واقع اور نفس الامر میں اس طرح نہیں ہوگا اور یمین سے مراد تعلیق بالشرط ہے بایں طور کہ کوئی شخص اپنی بیوی یا اپنے غلام کے ساتھ یہ طے کر لے کہ وہ اس کی طلاق یا عتاق کو علانیہ طور پر معلق کرے گا اور واقع میں اس طرح نہیں ہوگا۔ اور یمین سے مراد یمین باللہ نہیں ہے کیونکہ یمین باللہ میں مذاق طے کرنے کا تصور نہیں ہو سکتا، پس ان احوال میں سے ہر حال میں ان صورتوں میں عقد لازم ہوگا اور مذاق باطل ہوگا اور ان صورتوں کے ساتھ قصاص کو معاف کرنا اور نذر ماننا وغیرہ کو لاحق کیا جائے گا۔

تشریح ﴿وجہ الفرق لهما﴾ صاحبین رحمہم اللہ نے مقدار ثمن میں مذاق کی صورت میں طے شدہ پیمان اور مذاق کا اعتبار کر کے طے شدہ ثمن کا اعتبار کیا ہے اور ایک ہزار درہم پر عقد بیع کو منعقد مانا ہے۔ اور جنس ثمن میں مذاق کی صورت میں مذاق کو باطل کر کے ثمن مسکنی کا اعتبار کیا ہے اور ایک سو دینار پر عقد بیع کو منعقد مانا ہے ان دونوں انواع کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں یعنی مقدار ثمن میں مذاق پر اتفاق کرنے کی صورت میں ان دونوں باتوں پر عمل کرنا ممکن ہے کہ اصل عقد میں دونوں سنجیدہ ہوں اور اصل عقد باللہ منعقد ہو لیکن مقدار ثمن میں مذاق کرنے پر دونوں نے اتفاق کر لیا ہو اور یہ طے کر لیا ہو کہ وہ ہزار کا ذکر تو نہ تھا لوگوں کو سنانے کے لئے کیا گیا ہے ورنہ درحقیقت ثمن ایک ہزار ہے کیونکہ ان دونوں باتوں (اصل عقد کے واللہ منعقد ہونے پر دونوں کے اتفاق اور مقدار ثمن میں مذاق کرنے پر دونوں کی موافقت) کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اس لئے کہ عقد کے وقت اگرچہ مذاق کا دو

ہزار کا ذکر کیا گیا ہے لیکن عقد اس ایک ہزار کے عوض منعقد ہوگا جو دو ہزار مسمیٰ کے ضمن میں مذکور ہے اور دوسرا ایک ہزار جس کا ذکر مذکور کیا گیا ہے باطل ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں کے مذاق پر اتفاق کر لینے کی وجہ سے اس ایک ہزار کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا پس دوسرا ہزار جس کا ذکر مذکور کیا گیا ہے عقد میں اس کو قبول کرنے کی جو شرط لگائی گئی ہے اگرچہ یہ شرط فاسد ہے لیکن یہ مفید للبیع نہیں ہوگی کیونکہ اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں ہے اور ہر وہ شرط جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ نہ کیا جاتا ہو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی وہ مفید للبیع نہیں ہوتی کہ وہ مفعی الی المنازعہ نہیں ہوتی اور عقد صحیح کرنے کے لئے چونکہ وہ ایک ہزار کافی ہے جو واقعہ ضمن ہے اس لئے اس کا اعتبار کر کے عقد کو درست قرار دیا جائے گا اور عقد صحیح کرنے کے لئے اس ایک ہزار کا اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی جس کا ذکر مذکور ہوا ہے بخلاف دوسری صورت کے کہ جب مذاق تو ذکر کیا گیا ہے ایک سودینار کا اور واقعہ ضمن قرار دیا گیا ہے ایک سودینار کا اس صورت میں دونوں باتوں پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے کہ اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر عمل بھی ہو جائے کہ سنجیدہ ہونے کی وجہ سے اصل عقد بھی صحیح ہو اور ایک سودینار کو مذاق ذکر کرنے کا اعتبار بھی ہو جائے کہ وہ واجب نہ ہو بلکہ ایک سودینار واجب ہو ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ اصل عقد کے سلسلے میں دونوں کا سنجیدہ ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقد صحیح ہو اور جنس ضمن یعنی ایک سودینار کے مذاق پر اتفاق کر لینا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقد بیع ضمن سے خالی ہو کیونکہ عقد بیع کے وقت ایک سودینار کا ذکر کیا گیا ہے مگر وہ مذاق کی وجہ سے ضمن نہیں ہو سکتا اور جو ایک سودینار واقعہ مقصود ہے عقد کے وقت اس کا ذکر نہیں کیا گیا حالانکہ ضمن تو وہ ہوتا ہے جو عقد میں مذکور ہو پس یہ ایک سودینار بھی ضمن نہیں ہو سکتا اور جب نہ ایک سودینار ضمن ہے اور نہ ایک سودینار ضمن ہے تو عقد کا ضمن سے خالی ہونا لازم آیا اور عقد کا ضمن سے خالی ہونا مفید بیع ہے لہذا اس صورت میں بیع فاسد ہو جانی چاہئے مگر ہم نے اصل عقد کو فساد سے بچانے کے لئے اس اتفاق کو ترک کر لیا جو ان دونوں نے جنس ضمن کے مذاق پر کیا تھا اور اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر جو اتفاق کیا تھا اس کو اختیار کر لیا لہذا اصل عقد صحیح ہوگا اور ایک سودینار کے مذاق مذکور ہونے پر جو اتفاق کیا تھا چونکہ وہ غیر معتبر ہے اس لئے ایک سودینار ضمن ہوگا۔

و ان كان في الذي لا مال فيه (یہاں سے دوسری قسم کی تفصیل کر رہے ہیں یعنی ان چیزوں کا انشاء جو فتح کا احتمال نہیں رکھتیں اور یہ تین قسم پر ہے ① وہ عقد جن میں مال بالکل نہ ہو جیسے طلاق، عتاق ② وہ عقود جن میں مال ہوتا ہے ہونے کی حیثیت سے جیسے نکاح ③ وہ عقود جن میں مال مقصود ہو جیسے خلع اور حق علی المال، چنانچہ فرمایا کہ اگر ایسے تصرف میں مذاق پایا جائے جس میں مال کا لین دین نہیں ہوتا مثلاً طلاق، عتاق اور یحیمن تو حدیث کی وجہ سے وہ تصرف صحیح ہوگا اور مذاق باطل ہوگا وہ حدیث یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ۱۱ ثلث جدهن جد و هزلهن جدا النکاح و الطلاق و الیمین ۱۲ کہ تین معاملے میں ایسے ہیں ان میں سنجیدگی تو سنجیدگی ہے ہی ان میں مذاق بھی سنجیدگی پر محمول ہے۔ نکاح، طلاق اور یحیمن۔ بعض روایات میں طلاق کے بجائے عتاق کا ذکر ہے۔

شارح ملاحظہ فرماتے ہیں کہ ان معاملات میں مذاق کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی مرد اور عورت باہم طے کر لیں کہ وہ لوگوں کے سامنے بطور مذاق کے عقد نکاح کریں گے یا بطور مذاق کے مرد اپنی عورت کو طلاق دے گا یا موٹی اپنی باندی کو آزاد کرے گا اور واقعہ اور نفس الامر میں ان معاملات میں سے کچھ بھی نہیں ہوگا۔ شارح ملاحظہ فرماتے ہیں کہ اس مقام میں یحیمن سے مراد تطبیق بالشرط ہے۔ یعنی شوہر بیوی کے ساتھ یا موٹی غلام کے ساتھ طے کرے کہ میں لوگوں کے سامنے مذاقاً علانیہ طور پر طلاق کو یا عتاق کو مطلق کروں گا لیکن حقیقت میں مطلق کرنا نہیں ہوگا یہاں پر یحیمن سے مراد یحیمن باللہ نہیں ہے کیونکہ یحیمن باللہ میں باہمی مذاق کی صورت ممکن ہے۔

الحاصل: ان تصرفات میں تمام احوال میں عقد لازم ہوگا اور مذاق باطل ہوگا خواہ لوگوں کے متفرق ہونے کے بعد ساتھ مذاق

کے مطابق عقد کرنے پر ان کا اتفاق ہو یا سابقہ مذاق کو نظر انداز کرنے پر ان کا اتفاق ہو یا خالی الذہن ہونے پر ان کا اتفاق ہو یا سابقہ مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے میں ان کا اختلاف ہو۔

شارح ملاحظہ فرماتے ہیں کہ قصاص معاف کرنا اور نذر ماننا اور اسی طرح کے وہ تصرفات جو ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتے وہ بھی انہیں تصرفات کے ساتھ ملتی ہیں ان میں مذاق کی صورت یہ ہے کہ دلی مقتول نے مذاق قاتل کو معاف کر دیا یا کسی شخص نے مذاق نذر مانی تو ان دونوں صورتوں میں مذاق باطل اور غیر معتبر ہوگا اور حقوق القصاص اور نذر واقع ہو جائے گی۔

وَإِنْ كَانَ الْمَالُ فِيهِ تَبَعًا كَالْتِكَاحِ فَإِنَّ الْمَهْرَ فِيهِ لَيْسَ بِمَقْصُودٍ وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ ائْتِغَاءُ الْبُضْعِ فَإِنْ هُوَ لَا بِأَصْلِهِ بَأَن يَقُولَ لَهَا أَلِي أَنْكِحَكَ بِخُصُورِ الْغُلِيِّ وَ لَيْسَ بَيْنَنَا نِكَاحٌ فَالْعَقْدُ لَادِمٌ وَ الْهَذْلُ بَاطِلٌ سَوَاءٌ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ أَوْ الْإِعْرَاضِ أَوْ عَدَمِ خُصُورِ شَيْءٍ مِنْهُمَا أَوْ اخْتَلَفَا فِيهِ وَإِنْ هُوَ لَا فِي الْقَدْرِ بَأَن لِيُزَوِّجَهَا غَلَاتِيَّةً بِالْقَيْنِ وَ يَكُونُ الْمَهْرُ فِي الْوَائِعِ أَلَا فَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ فَالْمَهْرُ أَلَا فَإِنْ اتَّفَقَا لَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَحَدُ الْآلَقَيْنِ كَانَ عَلَى سَبِيلِ الْهَذْلِ وَ الْمَالُ لَا يَثْبُتُ مَعَ الْهَذْلِ وَ الْقُرْبَى لَا يَبِي حَيْفَةً بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْبَيْعِ حَيْثُ أَوْجَبَ الْآلَقَيْنِ فِي الْبَيْعِ وَ الْآلَفُ فِي التَّكَاحِ أَلَا لَوْ لَمْ يُجْعَلِ الثَّمَنُ الْقَيْنِ لَكَانَ هَرَطًا فَابْنًا وَ هُوَ يُؤْثَرُ فِي فَسَادِ الْبَيْعِ وَ لَا يُؤْثَرُ فِي فَسَادِ التَّكَاحِ لَا فِي أَصْلِ الْعَقْدِ وَ لَا فِي الصَّدَاقِ وَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى أَلَا لَمْ يَخْصُرْهُمَا شَيْءٌ أَوْ اخْتَلَفَا فَالْتِكَاحُ جَائِزٌ بِالْأَلِفِ فِي رِوَايَةِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَيْهِ وَ قِيلَ بِالْقَيْنِ فِي رِوَايَةِ أَبِي يُوسُفَ عَلَيْهِ عَنْهُ وَجْهٌ الرِّوَايَةِ الثَّانِيَّةِ هُوَ الْقِيَاسُ عَلَى الْبَيْعِ وَ وَجْهٌ الرِّوَايَةِ الْأُولَى وَ هُوَ الْإِسْتِحْسَانُ أَنَّ الْمَهْرَ فِي التَّكَاحِ تَابِعٌ فَلَا يَجُوزُ تَرْجِيحُهُ جَانِبِ التَّسْمِيَةِ عَلَى الْهَذْلِ لِأَنَّهُ يَكُونُ الْمَهْرُ حَيْثُ مَقْصُودًا بِالذَّاتِ وَ هُوَ مُخْلَافٌ الْأَصْلِ بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِأَنَّ الثَّمَنَ مَقْصُودٌ فِيهِ لِيَكُونَ تَصْحِيحُهُ أَيْضًا مَقْصُودًا فَيَرْجَحُ جَانِبُ التَّسْمِيَةِ عَلَى الْهَذْلِ -

اور اگر عقد میں مال تابع ہو جیسے نکاح کے کیونکہ نکاح میں مہر مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود بضع کو طلب کرنا ہی ہوتا ہے تو اگر اصل عقد میں وہ مذاق کریں کہ ہاں طور کہ کوئی مرد کسی عورت سے یوں کہے کہ لوگوں کے سامنے میں تجھ سے نکاح کروں گا لیکن (در حقیقت) ہمارے درمیان کوئی نکاح نہیں ہوگا تو عقد لازم ہوگا اور مذاق باطل ہوگا خواہ دونوں مذاق پر بناء کرنے پر متفق ہوں یا مذاق کو نظر انداز کرنے پر متفق ہوں یا مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں دونوں کا اختلاف ہو اور اگر دونوں نے مقدار مہر میں مذاق کیا کہ ہاں طور کہ وہ علانیہ طور پر اس سے دو ہزار مہر کے بدلے میں نکاح کرے گا اور واقع میں ہر ایک ہزار ہوگا تو اگر دونوں کا مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق ہو تو مہر دو ہزار ہوگا بالاتفاق کیونکہ دونوں کو حق حاصل ہے مذاق سے اعراض کرنے کا اور اگر دونوں نے سابقہ مذاق پر بناء کرنے پر اتفاق کیا تو بالاتفاق ہر ایک ہزار ہوگا کیونکہ دو ہزار میں سے ایک ہزار کا ذکر کرنا بطور مذاق کے تھا اور مال مذاق کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا اور امام ابو حنیفہ علیہ کے لیے نکاح اور بیع کے درمیان

وجہ فرق کہ انہوں نے بیع میں دو ہزار واجب کیے اور نکاح میں ایک ہزار واجب کیا یہ ہے کہ اگر ثمن دو ہزار قرار نہ دیا جائے تو دوسرے ایک ہزار کا ذکر کرنا شرط فاسد بنے گا اور یہ شرط فساد بیع میں مؤثر ہوتی ہے اور نکاح کے فاسد ہونے میں مؤثر نہیں ہوتی ہے مناسبتاً نکاح میں اور نہ مہر میں اور اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ان کو کوئی چیز متعین نہیں تھی یا اختلاف کیا تو نکاح ایک ہزار مہر کے بدلے میں درست ہوگا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق اور بعضوں نے کہا کہ دو ہزار مہر کے بدلے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق دوسری روایت کی وجہ نکاح کو بیع پر قیاس کرنا ہے اور پہلی روایت جو استحسان ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مہر نکاح میں تابع ہے لہذا مذاق پر تسمیہ کے پہلو کو ترجیح دینا جائز نہیں ہے کیونکہ اس وقت مہر مقصود بالذات بن جائے گا اور یہ خلاف اصل ہے بخلاف بیع کے کہ اس میں ثمن مقصود ہوتا ہے اس لئے ثمن کی تصحیح بھی مقصود ہوگی لہذا مذاق پر تسمیہ کی جانب کو ترجیح دی جائے گی

تشریح: وان كان المال فيه قبضاً اور اگر مذاق ایسے عقد میں پایا جائے جس میں مال بھی ہو لیکن مقصود ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ تابع ہونے کی حیثیت سے جیسے نکاح کہ عقد نکاح میں مہر ہوتا ہے جو کہ مال ہے بلکہ عقد نکاح میں مہر مقصود نہیں ہے۔ لیکن اصل مقصود صرف استمتاع بالمفیع ہے۔ پس اگر اصل عقد نکاح میں مذاق ہو یعنی ایک مرد ایک عورت سے کہے کہ لوگوں کے سامنے بطور مذاق میں تم سے نکاح کروں گا اور حقیقت میں ہمارے درمیان کوئی نکاح نہیں ہوگا تو اس صورت میں عقد نکاح لازم ہوگا اور مذاق کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد خواہ دونوں کا اس بات پر اتفاق ہو کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق عقد نکاح کیا ہے یا دونوں کا مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق ہو۔ یا دونوں کا اس بات پر اتفاق ہو کہ ہم عقد نکاح کے وقت خالی الذہن تھے یا مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے کے سلسلے میں ان کا باہم اختلاف ہو دلیل مذکورہ حدیث ہے ثلث جہنم جہنم و ہزلہن جہنم و الطلاق و الیمین۔

وان هزل في القدر اور اگر عقد نکاح میں مقدار مہر کے سلسلے میں ان دونوں نے مذاق پر اتفاق کر لیا ہو اور یہ طے کر لیا کہ لوگوں کے سامنے ہم مہر دو ہزار درہم ذکر کریں گے لیکن حقیقت میں مہر ایک ہزار درہم ہوگا پھر اس کے بعد انہوں نے لوگوں کے سامنے عقد نکاح کیا تو اس صورت میں اگر یہ دونوں مذاق پر باقی نہ رہے اور لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد انہوں نے مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق کر لیا تو امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ سب کے ہاں دو ہزار مہر ثابت ہوگا کیونکہ اپنے طے کردہ مذاق کو نظر انداز کرنے کا حق دونوں کو حاصل ہے۔ اور اگر دونوں اپنے مذاق پر باقی رہے اور مذاق کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد اس پر اتفاق کیا کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق عقد نکاح انجام دیا ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہم اللہ سب کے نزدیک اقل مقدار یعنی ایک ہزار درہم مہر ہوگا دو ہزار درہم واجب نہیں ہوں گے کیونکہ دو ہزار میں سے ایک ہزار کا ذکر محض مذاق کے طور پر تھا اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوگا۔

و الفرق لانی حنیفۃ رحمہ اللہ العزیز: صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک تو بیع اور نکاح دونوں کا حکم یکساں ہے یعنی بیع میں بھی (مقدار ثمن میں مذاق کرنے کی صورت میں) ثمن ایک ہزار درہم ہوگا اور نکاح میں بھی (مقدار مہر میں مذاق کرنے کی صورت میں) مہر ایک ہزار درہم ہوگا لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فرق ہو گیا کیونکہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بیع میں مقدار ثمن میں مذاق کرنے کی صورت میں ثمن دو ہزار واجب ہوا تھا اور یہاں نکاح میں مقدار مہر میں مذاق کرنے کی صورت میں مہر ایک ہزار درہم واجب ہوا ہے بیع اور نکاح کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ اگر بیع میں دو ہزار کو ثمن قرار نہ دیں اور مذاق کو باطل نہ کریں تو ایک ہزار کا ذکر شرط، شرط فاسد

ہوگی کہ جن کو قبول کرنے کے لیے غیر من کو قبول کرنا شرط ہوگا اور شرط فاسد سے صحیح فاسد ہو جاتی ہے لیکن نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا خواہ یہ شرط اصل عقد میں ہو یا مہر سے متعلق ہو اس لئے نکاح کی صورت میں مقدار مہر یعنی دو ہزار کے مہر ہونے کے مذاق کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے نکاح کا صورت میں اگر مذاق کا اعتبار کر کے دو ہزار میں سے ایک ہزار کو مہر قرار دیا جائے دو ہزار کا مذاق باطل نہیں ہوگا بلکہ وہ مذاق معتبر ہوگا اور مہر صرف ایک ہزار درہم ہوگا اور اگر لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد دونوں کا خالی الذہن ہونے پر اتفاق ہو یا سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے اور اس کو نظر انداز کرنے کے سلسلہ میں دونوں کا اختلاف ہو تو ان دونوں صورتوں میں نکاح درست ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق مہر ایک ہزار درہم ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق مہر دو ہزار درہم ہوگا۔

دوسری روایت کی دلیل صحیح پر قیاس ہے کہ جیسے صحیح میں من مسکئی یعنی دو ہزار درہم لازم ہوتا ہے مذاق کا اعتبار نہیں ہوتا ایسے ہی نکاح میں بھی مہر مسکئی یعنی دو ہزار درہم لازم ہوگا اور مذاق کا اعتبار نہیں ہوگا اور پہلی روایت استحسان پر مبنی ہے اور وجہ استحسان یہ ہے کہ مہر نکاح میں محض تابع ہوتا ہے۔ اس لئے طے شدہ مذاق پر تسمیہ کو ترجیح دینا جائز نہیں ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ مہر مقصود بالذات ہو جائے جو کہ خلاف اصل ہے کیونکہ مہر مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ تابع ہوتا ہے۔ اور صحیح کو نکاح پر قیاس نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ صحیح میں من بھی مقصود ہوتا ہے لہذا عقد صحیح میں ذکر کردہ من کی تصحیح بھی مقصود میں داخل ہوگی اس لئے تصحیح من کے واسطے مذاق کے مقابلے میں تسمیہ کو ترجیح دینا پڑے گی۔ اور من مسکئی یعنی دو ہزار درہم لازم ہوگا۔

وَإِنْ كَانَ فِي الْجَنَسِ بَأْنٌ تَوَاضَعًا عَلَى الدَّائِيَةِ وَالْمَهْرُ فِي الْحَقِيقَةِ ذَرَاهِمُ فَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ قَالَهُمَا مَا سَمِيَا وَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ أَوْ اتَّفَقَا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ أَوْ اِخْتَلَفَا يَجِبُ مَهْرُ الْبَيْلِ فِي الصُّورِ الثَّلَاثِ أَمَّا فِي الْأَوَّلَى فَبِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّهُمَا قَصَدَا الْهَزْلَ بِالْمُسْتَى وَالْمَالُ لَا يَجِبُ بِهِ وَ مَا كَانَ مَهْرًا فِي الْوَائِعِ لَمْ يُذَكَّرْ فِي الْعَقْدِ فَكَأَنَّهُ تَزَوَّجَهَا بِمَا مَهْرٍ فَيَجِبُ مَهْرُ الْبَيْلِ بِخِلَافِ الْبَيْعِ إِذَا لَا يَصِحُّ بِدُونِ الثَّمَنِ فَيَجِبُ الْمُسْتَى وَأَمَّا فِي الْآخِرَتَيْنِ فَقِي رِوَايَةُ مُحَمَّدٍ رحمہ اللہ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رحمہ اللہ يَجِبُ مَهْرُ الْبَيْلِ لِمَا ذَكَرْنَا وَفِي رِوَايَةِ أَبِي يُوسُفَ رحمہ اللہ عَنْهُ يَجِبُ الْمُسْتَى تَرْجِيحًا لِجَانِبِ الْجِدِّ كَمَا فِي الْبَيْعِ وَإِنْ كَانَ الْمَالُ فِيهِ مَقْصُودًا كَالْخُلْعِ وَالْعَتِّي عَلَى مَالٍ وَالصُّلْحِ عَنْ ذِمِّ الْعَبْدِ فَإِنَّ الْمَالُ مَقْصُودٌ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ لِأَنَّهُ لَا يَجِبُ بِدُونِ الدَّائِيَةِ وَالتَّسْوِيَةِ فَإِنْ هَزَلَا بِأَصْلِهِ بِأَنْ تَوَاضَعَا عَلَى أَنْ يُعْقِدَا هَذِهِ الْعُقُودَ بِحُضُورِ النَّاسِ وَتَكُونُ فِي الْوَائِعِ هَزْلًا وَاتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ عَلَى التَّوَاضَعِ بَعْدَ الْعَقْدِ فَالطَّلَاقُ وَاقِعٌ وَالْمَالُ لَا لَزِمَ عِنْدَهُمَا -

ترجمہ: اور اگر مذاق جنس مہر میں ہو، بایں طور کہ دنیا پر اتفاق کر لیں اور حقیقت میں مہر درہم ہوں تو اگر دونوں سابقہ مذاق سے اعراض کرنے پر متفق ہو گئے تو مہر وہ ہوگا جو انہوں نے بیان کیا اور اگر سابقہ مذاق پر بناء کرنے پر یا کسی چیز کے محضرنہ ہونے پر متفق ہو گئے یا اختلاف کیا تو مہر محض واجب ہوگا، تینوں صورتوں میں بہر حال پہلی صورت میں سو بالا اجماع (مہر محض واجب ہوگا)

کیونکہ انہوں نے مہر مسمیٰ کے ساتھ مذاق کا ارادہ کیا اور مذاق سے مال واجب نہیں ہوتا اور جو حقیقت میں مہر ہے اس کو عقد میں ذکر نہیں کیا گیا پس گویا کہ اس نے بغیر مہر کے نکاح کیا لہذا مہر مثل واجب ہوگا بخلاف بیع کے کیونکہ بیع بغیر ثمن کے درست نہیں ہوتا لہذا ثمن مسمیٰ واجب ہوگا اور بہر حال آخری دو صورتوں میں سو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق مہر مثل واجب ہوگا اسی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق مہر مسمیٰ واجب ہوگا بنجیدگی کی جانب کو ترجیح دیتے ہوئے جیسے کہ بیع ہے اور اگر اس عقد میں مال مقصود ہو جیسے خلع اور مال کے بدلے آزاد کرنا اور دم عقد میں مال کے ساتھ صلح کرنا کیونکہ ان امور میں سے ہر ایک مال مقصود ہوتا ہے اس لئے کہ بغیر ذکر اور تسمیہ کے مال واجب نہیں ہوتا پس اگر دونوں نے اصل عقد میں مذاق کیا یا اس طور کہ دونوں نے یہ طے کر لیا کہ وہ لوگوں کے سامنے یہ تمام مقصود انجام دیں گے لیکن حقیقت میں مذاق ہوگا اور طے شدہ مذاق پر بناء کرنے پر متفق ہو گئے عقد کے بعد تو طلاق جائے ہوگی اور مال لازم ہوگا صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک

تشمیس ﴿وان كان في الجنس﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مذاق مقدار مہر کے بارے میں نہ ہو بلکہ جنس مہر کے بارے میں ہو مثلاً میاں بیوی دونوں نے نکاح کے وقت ذکر تو کیا ایک سودینار کا لیکن مقصود ایک سودرہم ہیں یعنی باہم یہ طے کیا کہ لوگوں کے سامنے ہم یہ بولیں گے کہ مہر ایک سودینار ہے لیکن درحقیقت مہر ایک سودرہم ہوگا۔ پس اگر لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد دونوں کا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ ہم دونوں نے سابقہ طے شدہ مذاق کو نظر انداز کر کے عقد نکاح کیا ہے تو پھر مہر مسمیٰ یعنی ایک سودینار واجب ہوگا۔ کیونکہ اعراض اور نظر انداز کرنے کی وجہ سے سابقہ طے شدہ مذاق باطل ہو گیا اس لئے مہر مسمیٰ معتبر ہوگا اور اگر لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد میاں بیوی دونوں نے اتفاق کر لیا کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کر کے عقد نکاح کیا ہے یا دونوں نے خالی الذہن ہونے پر اتفاق کر لیا یا مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے کے سلسلے میں دونوں کا اختلاف ہو گیا تو ان تینوں صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا پہلی صورت میں تو بالاجماع مہر مثل واجب ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دنا نیر جن کا ذکر نکاح کے وقت طے مذاق کے کیا گیا ہے وہ مہر نہیں بن سکتے کیونکہ میاں بیوی دونوں نے دنا نیر کا ذکر مذاق کیا ہے اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوتا لہذا دنا نیر بطور مہر کے ثابت نہیں ہوں گے۔ اور وہ دراہم جن کو واقع میں دونوں نے مہر قرار دیا ہے ان کا نکاح کے وقت ذکر نہیں کیا گیا۔ اور بغیر ذکر کے کوئی چیز مہر نہیں بن سکتی لہذا یہ ایسے ہو گیا کہ گویا بغیر مہر کے نکاح کیا گیا ہے اور جب مہر ذکر کئے بغیر نکاح کیا جائے تو نکاح صحیح ہوتا ہے اور مہر مثل واجب ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی نکاح صحیح ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا۔ بخلاف عقد بیع کے کہ وہ ثمن ذکر کئے بغیر درست نہیں ہوتا اس لئے کہ بیع جب ثمن سے خالی ہو وہ درست نہیں ہوتا لہذا بیع کو فساد سے بچانے کے لئے ثمن مسمیٰ یعنی ایک سودینار واجب ہوگا۔ اور آخری دونوں صورتوں میں یعنی خالی الذہن ہونے اور اختلاف کرنے کی صورت میں بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق مہر مثل واجب ہوگا اور دلیل وہی ہے جو پہلی صورت بارے میں گذر چکی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت یہ ہے کہ مہر مسمیٰ یعنی ایک سودینار واجب ہوگا کہ بنجیدگی کے پہلو کو مذاق کے پہلو پر ترجیح دیں گے لہذا مہر مسمیٰ کا اعتبار ہوگا جیسا کہ بیع میں بنجیدگی کی جانب کو ترجیح دے کر ثمن مسمیٰ واجب کیا جاتا ہے۔

﴿وان كان المال فيه مقصوداً﴾ یہاں سے تیسری قسم کو بیان کر رہے ہیں وہ مقصود جن میں مال ہو اور مقصود ہونے کی حیثیت سے ہو، صاحب کتاب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مذاق اس عقد میں ہو جس میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع، حق علی المال اور صلح من دم الحمد کہ ان تصرفات میں مال ہی مقصود ہوتا ہے کیونکہ ان میں بغیر ذکر اور تسمیہ کے مال واجب نہیں ہوتا پھر بھی جب قصد مال کا ذکر کیا

میا اور اس کی شرط لگا دی گئی تو معلوم ہوا کہ مال ہی مقصود ہے پس اگر دونوں نے اصل عقد کے بارے میں مذاق کیا یعنی دونوں نے یہ طے کر لیا کہ ہم لوگوں کے سامنے یہ تصرفات کریں گے اور واقع میں محض ایک مذاق ہوگا اور لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد دونوں نے یہ اتفاق کر لیا کہ ہم نے یہ تصرفات سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کر کے کئے ہیں تو خلع کی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائے گا اور مذاق باطل ہو جائے گا یہ صاحبین رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔

لَمْ اخْتَلَفْتُ لِسَعَةِ التَّنِ فِي هَذَا الْمَقَامِ قَدْ كَرَفِي بَعْضُهَا هَهُنَا تَحْتَ مَذْهَبِ صَاحِبِيهِ هَذِهِ الْعِبَارَةُ لِأَنَّ الْهَزْلَ لَا يُؤْثِرُ فِي الْخُلْعِ عِنْدَهُمَا وَلَا تَحْتَلِفُ الْحَالُ بِالْبِنَاءِ أَوْ بِالْإِعْرَاضِ أَوْ بِالْإِخْتِلَافِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْخُلْعَ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ وَهَذَا لَوْ شَرِطَ الْخِيَارَ لَهَا فِي الْخُلْعِ وَجَبَ الْمَالُ وَكَتَمَ الطَّلَاقُ وَبَطَلَ الْخِيَارُ وَإِذَا لَمْ يَحْتَمِلْ خِيَارَ الشَّرْطِ فَلَا يَحْتَمِلُ الْهَزْلَ لِأَنَّ الْهَزْلَ بِمَنْزِلَةِ الْخِيَارِ فَسَوَاءُ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ أَوْ عَلَى الْإِعْرَاضِ أَوْ عَدَمِ الْخُصُورِ أَوْ اخْتَلَفَا فِيهِ يَبْطُلُ الْهَزْلُ وَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَيَلْزَمُ الْمَالُ عَلَى أَصْلِهِمَا وَعِنْدَهُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَى اخْتِيَارِ الْمَالِ سَوَاءً هَذَا بِأَصْلِهِ أَوْ بِقُدْرِهِ أَوْ بِبَيْعِهِ لِأَنَّ الْهَزْلَ فِي مَعْنَى خِيَارِ الشَّرْطِ وَقَدْ نَصَّ فِي خِيَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِهَا أَنَّ الطَّلَاقَ لَا يَقَعُ وَلَا يَجِبُ الْمَالُ إِلَّا أَنْ شَاءَتِ الْمَرْأَةُ فَيَحْتَمِلُ يَجِبُ الْمَالُ عَلَيْهَا لِلزَّوْجِ وَإِنْ أَعْرَضَا أَيْ الزَّوْجَانِ عَنِ التَّوَابُعَةِ وَاتَّفَقَا عَلَى أَنَّ الْعَقْدَ صَارَ بَيْنَهُمَا جَدًّا وَكَتَمَ الطَّلَاقُ وَجَبَ الْمَالُ إِجْمَاعًا أَمَّا عِنْدَهُمَا فَتُظَاهَرُ أَنَّ الْهَزْلَ بَاطِلٌ مِنَ الْأَصْلِ لَا يُؤْثِرُ فِي الْخُلْعِ وَأَمَّا عِنْدَهُ فَلِأَنَّ الْهَزْلَ قَدْ بَطَلَ بِإِعْرَاضِهِمَا وَبِإِثْرِهِ لِي بَعْضِ التَّسْعِ هَهُنَا عَوَضَ التَّسْعَةِ السَّابِقَةِ هَذِهِ الْعِبَارَةُ وَإِنْ اخْتَلَفَا قَالُوا لِمَا دَعَى الْإِعْرَاضِ وَبَيْنَ سَكَنَاتِهِمْ لَادِمٌ إِجْمَاعًا وَمَالُهَا أَنْ فِي غَيْرِ صُورَةِ الْبِنَاءِ قَوْلُهُ كَقَوْلِهِمَا فِي وَقُوعِ الطَّلَاقِ وَلزِمَ الْمَالُ وَالظَّاهِرُ أَنَّ السُّكُوتَ هُوَ الْإِثْقَانُ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ وَلَمْ يَتَعَرَّضْهُ الشَّارِحُونَ۔

اس مقام میں متن کے لئے مختلف ہیں چنانچہ بعض نسخوں میں صاحبین رحمہم اللہ کے مذہب کے تحت یہاں یہ عبارت ذکر کی گئی ہے کہ کیونکہ صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک مذاق خلع میں موثر نہیں ہوتا اور سابقہ مذاق پر بناء کرنے سے یا اس سے اعراض کرنے سے یا اختلاف کرنے سے حال مختلف نہیں ہوتا کہ اور یہ اس لئے ہے کہ خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا اسی وجہ سے اگر خلع میں عورت کے لیے خیار کی شرط لگائی جائے تو مال واجب ہو جاتا ہے اور طلاق واقع ہو جاتی ہے اور خیار باطل ہو جاتا اور جب خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا تو مذاق کا بھی احتمال نہیں رکھے گا کیونکہ مذاق خیار کی طرح ہے پس خواہ انہوں نے سابقہ طے شدہ مذاق بناء کرنے پر اتفاق کر لیا ہو یا سابقہ مذاق کو نظر انداز کرنے پر ہو یا کسی چیز کے محض ہونے پر متفق ہو گئے ہوں یا بناء کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں ان کا اختلاف ہو گیا ہو مذاق باطل ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائے گا صاحبین رحمہم اللہ کے اصول کے مطابق ﴿اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ طلاق موقوف ہوگی مال کو اختیار کرنے پر خواہ اصل عقد میں مذاق کیا ہو یا مقدار

مال کے بارے میں یا جنس مال کے بارے میں اس لئے کہ مذاق خیاری شرط کے معنی میں ہے اور بیوی کی جانب سے خیاری شرط ہوا اس کے بارے میں تصریح کی گئی ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور مال واجب نہیں ہوگا مگر یہ کہ بیوی چاہے تو اس وقت بیوی پر شوہر کے لئے مال واجب ہوگا اور اگر دونوں نے اعراض کیا یعنی زوجین نے طے شدہ مذاق سے اور اتفاق کر لیا اس بات پر کہ عقد ان کے درمیان بنجیدگی کے طور پر ہوا ہے تو بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہو جائے گا صاحبین کے نزدیک سو ظاہر ہے کیونکہ مذاق سرے سے باطل ہے خلع میں مؤثر نہیں ہوتا اور بہر حال امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک سو اس لئے کہ مذاق باطل ہو گیا ہے ان کے اعراض کرنے کی وجہ سے اور بعض نسخوں میں یہاں سابقہ نسخہ کے بجائے یہ عبارت ذکر کی گئی ہے اور اگر دونوں نے اختلاف کیا تو اعراض کے دعویٰ دار کا قول معتبر ہوگا اور اگر دونوں خاموش رہے تو بالاتفاق جماع مال لازم ہوگا اور اس نسخہ کا مال (نتیجہ خلاصہ) یہ ہے کہ بناء کی صورت کے علاوہ میں امام صاحب رحمہ اللہ کا قول طلاق کے واقع ہونے اور مال کے لازم ہونے میں صاحبین رحمہم اللہ کے قول کی طرح ہے اور ظاہر یہ ہے کہ سکوت اس بات پر اتفاق کرنا ہے کہ ان کو کوئی چیز مستحضر نہیں تھی اور شارحین اس کے درپے نہیں ہوئے۔

تشریح: تشریح اختلافت نسخہ المتن رحمہم اللہ شارح رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس مقام میں متن کے نسخے مختلف ہیں بعض نسخوں میں صاحبین کا مذہب ذکر کرنے کے بعد یہ عبارت مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک مذاق باطل ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور جو مال ذکر کیا گیا ہے (یعنی بدل خلع) وہ واجب ہوگا خواہ سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق عقد کرنے پر اتفاق ہو یا مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق ہو یا مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں ان کا اختلاف ہو۔

صاحبین رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مذاق خلع میں مؤثر نہیں ہوتا یعنی مذاق کی وجہ سے خلع باطل نہیں ہوتا اس لیے کہ خلع خیاری شرط کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ خلع جانب زوج میں تصرف یحییٰ ہے گویا کہ شوہر نے یوں کہا کہ **ان قبلت المال المسشی فانت طالق** اگر تو نے مال مسکی قبول کیا تو تجھے طلاق ہے پس اس سے ثابت ہوا کہ خلع جانب زوج میں تصرف یحییٰ ہے اور یحییٰ چونکہ خیاری شرط کا احتمال نہیں رکھتی اس لئے خلع بھی خیاری شرط کا احتمال نہیں رکھے گا اور چونکہ خلع خیاری شرط کا احتمال نہیں رکھتا اس وجہ سے خلع میں اگر بیوی کے لئے خیاری شرط ہو تو مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور خیاری شرط باطل ہو جائے گا اور جب خلع خیاری شرط کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ مذاق کا بھی احتمال نہیں رکھتا۔ کیونکہ عدم رضا بالجسم (حکم پر راضی نہ ہونے) کے سلسلے میں مذاق خیاری شرط کے مرتبہ میں ہے کہ جس طرح خیاری شرط والی صورت میں حکم پر رضامندی نہیں پائی جاتی اسی طرح مذاق والی صورت میں بھی حکم پر رضامندی نہیں پائی جاتی اور جب خلع مذاق کا احتمال نہیں رکھتا تو خلع کے سلسلے میں مذاق باطل اور بالکل غیر مؤثر ہوگا حتیٰ کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا لہذا عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور بدل خلع یعنی مال واجب ہو جائے گا خواہ مذاق پر بناء کرنے پر یا اس کو نظر انداز کرنے پر یا خالی الذہن ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے پر دونوں کا اختلاف ہو سب صورتوں کا بھی حکم ہے۔

و عندئذ لا یقع الطلاق اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک خلع میں طلاق ہر حال میں عورت کے اختیار کرنے پر موقوف رہے گی اگر عورت مال مسکی کے عوض بنجیدگی کے ساتھ طلاق کو اختیار کرے گی تو طلاق واقع ہوگی اور مال مسکی واجب ہوگا ورنہ نہیں اور ہر حال سے مراد یہ ہے کہ مذاق اصل خلع میں ہو یا بدل خلع کی مقدار میں ہو یا بدل خلع کی جنس میں ہو بہر صورت طلاق کا واقع ہونا اور مال کا لازم ہونا عورت کے اختیار کرنے پر موقوف رہے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مذاق خلع میں مؤثر ہے اس لیے کہ مذاق خیاری شرط

کے مرتبے میں ہے اور جامع صغیر میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بصراحت مروی ہے کہ اگر خلع اور طلاق علی المال میں عورت کے لئے خیار شرط ہو مثلاً مرد اپنی بیوی سے کہے انت طالق ثلاثاً علی الف درہم علی الذی بالاختیار الی ثلاثۃ ایام تجھے تین طلاقات ہیں ایک ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ کہ تجھے تین دن کا اختیار ہے تو اس صورت میں نہ تو طلاق واقع ہوگی نہ مال واجب ہوگا مگر یہ کہ عورت طلاق چاہے یعنی طلاق کا واقع ہونا موقوف ہوگا عورت کے قبول کرنے پر اور اگر تین دن کے اندر عورت نے طلاق اختیار کر لی تو اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ خیار شرط خلع میں مؤثر ہے، پس یہی حکم یہاں بھی ہوگا کہ مذاق بھی خلع میں مؤثر ہوگی اور جس طرح خیار شرط کی صورت میں وقوع طلاق اور لزوم مال عورت کے اختیار کرنے پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح مذاق کی صورت میں بھی عورت کے اختیار کرنے پر موقوف ہوگا اور اگر عقد کے بعد میاں بیوی دونوں نے طے شدہ مذاق سے اعراض کرنے اور قطعی طور پر عقد انجام دینے پر اتفاق کیا تو بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ان کے ہاں خلع میں مذاق سرے سے باطل ہے اور مذاق خلع میں مؤثر نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس لئے کہ ان کے ہاں اگرچہ خلع میں مذاق کا اعتبار ہے مگر اس صورت میں دونوں کے اعراض کی وجہ سے مذاق باطل ہو چکا ہے۔

وہو ذکر فی بعض النسخ کہ بعض نسخوں میں سابقہ عبارت کے بجائے یہ عبارت ہے کہ اگر لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد میاں بیوی دونوں نے سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے کے سلسلے میں اختلاف کیا تو ان میں سے جو سابقہ مذاق کو نظر انداز کرنے کا مدعی ہے اس کا قول مستحب ہوگا اس لئے کہ عقلاء کے قول میں اصل طے شدہ مذاق سے اعراض کرنا اور اس کو نظر انداز کرنا ہے۔ اور اگر دونوں نے خالی الذہن ہونے پر اتفاق کیا تو بالا جماع طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے کی صورت میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہم اللہ کا اختلاف ہے اس کے علاوہ بقیہ تمام صورتوں میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہم اللہ کا مسلک ایک ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔

وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي الْقَدْرِ بَأَنْ يُوَاضَعَ عَلَى أَنْ يُسَوِّبَا الْقَيِّنَ وَالْبَدْلُ الْفِي الْوَاعِ فَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى الْبَيْعِ أَتَى بَيْنَهُمَا عَلَى التَّوَضُّعِ بَعْدَ الْمَجَالَسَةِ فَعِنْدَهُمَا الطَّلَاقُ وَاعِ وَالتَّالِ لَادِمٌ كُلُّهُ لِمَا مَرَّ أَنَّ الْهَزْلَ لَا يُؤْثِرُ فِي الْخُلْعِ عِنْدَهُمَا وَإِنْ كَانَ مُؤَثِّرًا فِي التَّالِ وَلَكِنَّ التَّالِ تَابِعٌ فِيهِ وَلَا يُقَالُ كَيْفَ يَكُونُ التَّالِ تَابِعًا فِيهِ وَقَدْ نَصَّ فِيمَا قَبْلُ أَنَّ التَّالَ مَقْصُودٌ فِيهِ وَلَوْ سَلِمَ أَنَّ التَّالَ تَابِعٌ فِيهِ لَكِنْ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْمَتَّبُوعِ كَالنِّكَاحِ فَإِنَّ التَّالَ فِيهِ تَابِعٌ وَيُؤْثِرُ الْهَزْلُ فِيهِ مَعَ أَنَّهُ لَا يُؤْثِرُ فِي النِّكَاحِ لِأَنَّ لِقَوْلِ إِنْ التَّالَ فِي الْخُلْعِ وَإِنْ كَانَ مَقْصُودًا لِلْمُتَعَايِدَيْنِ لِكُنْهُ تَابِعٌ لِلطَّلَاقِ فِي حَقِّ الثَّبُوتِ وَإِنَّ التَّالَ فِي النِّكَاحِ وَإِنْ كَانَ تَبَعًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَقْصُودِ الْمُتَعَايِدَيْنِ لِكُنْهُ أَصْلٌ فِي الثَّبُوتِ لِأَنَّ تَبْعَ الْهَزْلِ عِنْدَ الْفَقَاهِ عَلَى التَّوَضُّعِ وَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَخْضَرْهُمَا هِيَ وَكَتَمَ

الطَّلَاقِ وَوَجَبَ الْمَالُ إِتِّفَاقًا أَمَّا عِنْدَهُمَا فَظَاهِرٌ مِمَّا مَرَّ بَلْ هَذَا أَوَّلَى مِمَّا مَرَّ وَ أَمَّا عِنْدَهُ فَلْيُرْجَحَانِ
جَانِبَ الْجِدِّ وَلَمْ يَذْكُرْ مَا إِذَا اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ أَوْ اِخْتَلَفَا فِيهِ لِأَنَّ حُكْمَ الْأَوَّلِ ظَاهِرٌ بِالطَّرِيقِ
الْأَوَّلَى وَحُكْمَ الثَّانِي أَنْ يَكُونَ الْقَوْلُ قَوْلٌ مَنْ يَدَّعِي الْإِعْرَاضَ أَمَّا عِنْدَهُ فَلَيْمَّا تَقَلَّدَهُ وَ أَمَّا عِنْدَهُمَا
فَلْيَبْطُلَا بِهِ هَكَذَا قِيلَ

ترجمہ: ﴿اور اگر مذاق مقدار بدل میں ہو﴾ بایں طور کہ دونوں اتفاق کر لیں کہ دو ہزار ذکر کریں گے اور حقیقت میں بدل ایک ہزار ہوگا ﴿تو اگر دونوں نے بناء کرنے پر اتفاق کیا﴾ یعنی مجلس ختم ہونے کے بعد سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے پر اتفاق کیا ﴿تو صاحبین رضی اللہ عنہما کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور پورا مال لازم ہوگا﴾ اس وجہ سے جو گذر چکی ہے کہ صاحبین رضی اللہ عنہما کے نزدیک مذاق خلع میں مؤثر نہیں ہوتا اگرچہ مال میں مؤثر ہوتا ہے لیکن عقد خلع میں مال تابع ہوتا ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ عقد خلع میں مال کیسے تابع ہوتا ہے حالانکہ مصنف رضی اللہ عنہ نے ما قبل میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ خلع میں مال مقصود ہوتا ہے۔ اور اگر یہ بات مان لی جائے کہ عقد خلع میں مال تابع ہوتا ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا حکم متبوع کے حکم کی طرح ہو، جیسے نکاح ہے کہ مال اس میں تابع ہوتا ہے اور مذاق مال میں مؤثر ہوتا ہے باوجودیکہ نکاح میں مذاق مؤثر نہیں ہوتا اس لیے کہ ہم یہ کہیں گے کہ خلع میں اگرچہ عاقدین کا مال مقصود ہوتا ہے لیکن ثابت ہونے میں طلاق کے تابع ہوتا ہے۔ اور نکاح میں مال اگرچہ عاقدین کے مقصود کے لحاظ سے تابع ہوتا ہے لیکن ثابت ہونے میں اصل ہوتا ہے اس لئے کہ بغیر ذکر کیے بھی مال ثابت ہو جاتا ہے ﴿اور امام صاحب رضی اللہ عنہ کے نزدیک ضروری ہے کہ طلاق بیوی کے اختیار کرنے پر معلق ہو﴾ پس جب تک بیوی پورے مال کو قبول نہ کرے سابقہ طے شدہ مذاق پر اتفاق کرنے کی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی ﴿اور اگر دونوں نے کسی چیز کے متخضر نہ ہونے پر اتفاق کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا بالاتفاق﴾ بہر حال صاحبین رضی اللہ عنہما کے نزدیک وقوع طلاق اور وجوب مال کا ہونا ظاہر اس وجہ سے ہے جو گذر چکی ہے بلکہ یہ اس سے بھی راجح اور ادلی ہے۔ اور بہر حال امام صاحب رضی اللہ عنہ کے نزدیک سو تنجیدگی کی جانب کے راجح ہونے کی وجہ سے اور مصنف رضی اللہ عنہ نے اس صورت کو ذکر نہیں کیا جب دونوں نے اعراض پر اتفاق کیا ہو یا اس بارے میں اختلاف کیا ہو اس لئے کہ پہلی صورت کا حکم بطریق ادلی ظاہر ہے اور دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ قول مدعی اعراض کا معتبر ہوگا بہر حال امام صاحب رضی اللہ عنہ کے نزدیک سو اس وجہ سے جو پہلے گذر چکی ہے اور بہر حال صاحبین رضی اللہ عنہما کے نزدیک سو مذاق کے باطل ہونے کی وجہ سے۔ اسی طرح کہا گیا ہے۔

تشریح: ﴿وان كان ذالك في القدر﴾ اور اگر مذاق مقدار بدل کے بارے میں ہو یعنی دونوں نے طے کیا کہ ہم بوقت عقد بطور مذاق یہ بولیں گے کہ بدل خلع دو ہزار درہم ہے اور حقیقت میں بدل خلع صرف ایک ہزار درہم ہوگا پھر میاں بیوی دونوں نے خلع کیا اور لوگوں کے منتشر ہونے کے بعد دونوں نے اتفاق کیا ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق عقد خلع کیا ہے تو اس صورت کے بارے میں اختلاف ہے، صاحبین رضی اللہ عنہما کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور پورا مال یعنی جو بدل خلع عقد میں ذکر کیا گیا ہے (دو ہزار درہم) واجب ہوگا وجہ وہی ہے جو پہلے گذر چکی ہے کہ صاحبین رضی اللہ عنہما کے نزدیک خلع میں مذاق کا اعتبار نہیں ہے اور خلع میں مذاق مؤثر نہیں ہے اور یہاں مذاق اگرچہ نفس خلع میں نہیں ہے بلکہ مقدار مال میں ہے اور لزوم مال میں مذاق کا اعتبار ہوتا ہے لیکن چونکہ عقد خلع اصل ہے اور اس میں مال تابع ہوتا ہے اور جب اصل یعنی خلع میں مذاق مؤثر نہیں ہوتا تو تابع یعنی مال میں بھی مذاق مؤثر نہیں ہوگا لہذا مقدار مسمیٰ یعنی دو ہزار درہم واجب ہوں گے۔

﴿وَلَا يَحِلُّ﴾ شارح بھلا ایک اعتراض کو نقل کر کے لانا لھول سے اس کا جواب دے رہے ہیں تاہم خواص کی تقریر یہ ہے کہ جناب آپ نے فرمایا کہ خلع میں مال تالغ ہوتا ہے حالانکہ مصنف بھلا قائل میں تو یہ کہہ کر آئے ہیں کہ خلع میں مال مقصود ہوتا ہے پس دونوں باتوں میں تعارض ہے اور اگر خلع میں مال کا تالغ ہوتا حلیم کر لیا جائے پھر بھی یہ لازم نہیں آتا کہ مال اپنے متبوع یعنی خلع کے حکم میں ہو کہ جس طرح خلع (جو متبوع ہے) میں مذاق کا اعتبار نہیں ہوتا اسی طرح مال (جو تالغ ہے) میں بھی مذاق کا اعتبار نہ ہو جیسے نکاح ہے کہ نکاح میں مال تالغ ہوتا ہے مگر اس کے باوجود مذاق متبوع یعنی نکاح میں اثر نہیں کرتا لیکن تالغ یعنی مال میں اثر کرتا ہے پس اسی طرح یہاں بھی متبوع یعنی خلع میں اگرچہ مذاق اثر نہیں کرے گا مگر تالغ میں یعنی مال میں اثر کرے گا۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ خلع میں مال اگرچہ عاقدین کی نظر میں مقصود ہوتا ہے لیکن ثبوت اور لزوم میں مال طلاق کے تالغ ہوتا ہے طلاق ہوگی تو مال لازم ہوگا، ورنہ لازم نہیں ہوگا، پس ایک لحاظ سے خلع میں مال مقصود اور اصل ہے اور ایک لحاظ سے تالغ ہے بخلاف نکاح کے کہ نکاح میں اگرچہ عاقدین کے مقصود کے لحاظ سے مال تالغ ہوتا ہے کہ ان کا مقصود استحصال بالمفیع ہے لیکن ثبوت اور لزوم میں مال اصل کا حکم رکھتا ہے اسی وجہ سے بغیر ذکر اور بغیر تسمیہ و شرط کے بھی مال نکاح میں ثابت ہو جاتا ہے پس خلع کو نکاح پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

﴿وَعِنْدَهُ يَجِبُ﴾ امام ابوحنیفہ بھلا کے نزدیک طلاق بیوی کے اختیار کرنے پر موقوف رہے گی پس جب تک بیوی پورا مال ادا کرنے کو قبول نہیں کرے گی اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب میاں بیوی دونوں کا اس بات پر اتفاق ہو کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کر کے دو ہزار درہم کا ذکر کیا ہے۔

﴿وَأَنْ اتَّفَقَا عَلَىٰ أَنْ يَحْضُرَهُمَا﴾ اور اگر میاں بیوی دونوں کا اتفاق ہو خالی الذہن ہونے پر تو امام ابوحنیفہ بھلا اور صاحبین بھلا سب کے نزدیک بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائے گا صاحبین بھلا کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ خلع میں مذاق مؤثر نہیں ہوتا بلکہ جب سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق عقد خلع کرنے پر اتفاق ہونے کی صورت میں مذاق خلع میں مؤثر نہیں ہوتا تو خالی الذہن ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ مؤثر نہیں ہوگا۔ اور امام صاحب بھلا کے نزدیک اس لئے کہ خالی الذہن ہونے کی صورت میں سنجیدگی اور عقد کے قطعی طور پر منعقد ہونے کا پہلو رائج ہے کیونکہ اصل یہی ہے۔

﴿وَلَوْ لَمْ يَذْكُرْ مَا إِذَا اتَّفَقَا﴾ شارح بھلا ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں: سوال کی تقریر یہ ہے کہ مصنف بھلا نے بقیہ دو صورتوں کو ذکر کیوں نہیں کیا (۱) مذاق کو نظر انداز کر کے اتفاق ہو۔ (۲) مذاق کو نظر انداز کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہو۔ شارح بھلا نے اس کا جواب دیا کہ پہلی صورت کو اس لئے ذکر نہیں کیا کہ مذاق کو نظر انداز کرنے کی صورت کا حکم خالی الذہن ہونے کی صورت کے حکم سے بدرجہ اولیٰ معلوم ہو جاتا ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائے گا۔ کیونکہ دونوں نے مذاق کو نظر انداز کر کے سنجیدگی کے ساتھ عقد کیا ہے اور دوسری صورت کو اس لئے ذکر نہیں کیا کہ اختلاف کی صورت میں مدعی اعراض یعنی مذاق کو نظر انداز کرنے کے مدعی کا قول معتبر ہوگا امام صاحب بھلا کے نزدیک تو اس لئے کہ ان کے نزدیک سنجیدگی کو ترجیح ہوتی ہے اس لئے کہ سنجیدگی کے مدعی کا دعویٰ اصل کے مطابق ہے نیز عاقل بالغ کے تصرف میں اصل صحیح ہوتا ہے اور صاحبین بھلا کے نزدیک اس لئے کہ خلع میں مذاق کا سرے سے اعتبار ہی نہیں ہے۔

وَإِنْ كَانَ فِي الْجِنْسِ بَأْنٌ تَوَاضَعًا عَلَىٰ أَنْ يَذْكُرَ فِي الْعَقْدِ مِائَةً دِينَارٍ وَ يَكُونُ الْبَتْلُ يَمَّا يَنْتَهَمَا

مِائَةً دُرِّهِمْ يَجِبُ الْمَسْئِي عِنْدَهُمَا بِكُلِّ حَالٍ سَوَاءٌ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ أَوْ عَلَى الْبِنَاءِ أَوْ عَلَى أَنْ لَمْ يَحْضُرْهُمَا هَيْءٌ أَوْ اِخْتَلَفَا يُطْلَقُ الْهَؤُلَى فِي الْخُلْعِ وَالْمَالِ يَجِبُ تَبَعًا وَعِنْدَهُ إِنْ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ وَجِبَ الْمَسْئِي يُطْلَقُ الْهَؤُلَى بِالْإِعْرَاضِ وَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ تَوَلَّفَ الطَّلَاقُ عَلَى كَوْنِهَا الْمَسْئِي لِأَنَّهُ هُوَ الشَّرْطُ فِي الْعَقْدِ وَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُمَا هَيْءٌ وَجِبَ الْمَسْئِي وَقَعَ الطَّلَاقُ لِوُجُوحَانِ جَانِبِ الْجِدِّ وَإِنْ اِخْتَلَفَا فَالْقَوْلُ لِمُدَّعِي الْإِعْرَاضِ يَكُونُ هُوَ الْأَصْلُ وَهَذَا كَمُلُهُ فِي الْإِنْشِاعَاتِ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ أَيْ الْهَؤُلَى فِي الْإِقْرَارِ بِنَا يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ كَالْبَيْعِ بِأَنْ يُوَاضِعَا عَلَى أَنْ يُقْرَءَا بِالْبَيْعِ بِحُضُورِ النَّاسِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْوَاقِعِ إِقْرَارًا وَبِنَا لَا يَحْتَمِلُهُ كَالنِّكَاحِ وَالطَّلَاقِ بِأَنْ يُوَاضِعَا عَلَى أَنْ يُقْرَءَا بِالنِّكَاحِ وَالطَّلَاقِ بِحُضُورِ الْعَامَّةِ وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا إِقْرَارًا فَالْهَؤُلَى يُبْطِلُهُ لِأَنَّ الْإِقْرَارَ مُحْتَمِلٌ لِلصِّدْقِ وَالْكَذِبِ وَالْمُخْبَرُ عَنْهُ إِذَا كَانَ بَاطِلًا فَالْإِخْبَارُ بِهِ كَيْفَ يَصِيرُ حَقًّا.

ترجمہ: ﴿اور اگر جنس بدل میں مذاق ہو کہ بایں طور کہ دونوں نے عقد میں ایک سودینار ذکر کرنے پر اتفاق کیا اور ان کے درمیان عوض ایک سود رہا ہوگا ﴿تو صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک ہر حال میں بدل مسکی واجب ہوگا﴾ خواہ انہوں نے اعراض پر اتفاق کر لیا ہو یا بناء کرنے پر یا کسی چیز کے متحضر نہ ہونے پر یا اختلاف ہو کیونکہ خلع میں مذاق باطل ہوتا ہے اور مال مجباً واجب ہوتا ہے ﴿اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ کے نزدیک اگر دونوں نے اعراض پر اتفاق کر لیا تو بدل مسکی واجب ہوگا﴾ کیونکہ اعراض کی وجہ سے مذاق باطل ہو گیا ہے ﴿اور اگر دونوں بناء کرنے پر متفق ہو گئے تو طلاق موقوف رہے گی﴾ بیوی کے بدل مسکی کو قبول کرنے پر کیونکہ بدل مسکی کو قبول کرنا ہی عقد میں شرط ہے ﴿اور اگر دونوں کسی چیز کے متحضر نہ ہونے پر متفق ہو گئے تو بدل مسکی واجب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی﴾ سنجیدگی کے پہلو کے رائج ہونے کی وجہ سے ﴿اور اگر دونوں نے اختلاف کیا تو مدعی اعراض کا قول مستحب ہوگا﴾ کیونکہ اعراض ہی اصل ہے یہ ساری تفصیل انشاءات کے بارے میں ہے ﴿اور اگر یہ﴾ یعنی مذاق ﴿اس عقد کے اقرار میں ہو جو خ کا احتمال رکھتا ہو﴾ جیسے بیچ کہ دو آدمی باہم طے کر لیں کہ وہ لوگوں کے سامنے بیچ کا اقرار کریں گے لیکن واقع میں اقرار نہیں ہوگا ﴿اور اس عقد کے اقرار میں جو خ کا احتمال نہ رکھتا ہو﴾ جیسے نکاح اور طلاق بایں طور کہ دو آدمی باہم طے کر لیں کہ وہ عام لوگوں کے سامنے نکاح یا طلاق کا اقرار کریں گے لیکن واقع میں ان کے درمیان کوئی اقرار نہیں ہوگا ﴿تو مذاق اس اقرار کو باطل کر دے گا﴾ اس لئے کہ اقرار بیچ اور جموٹ کا احتمال رکھتا ہے اور جب خبر عنہ باطل ہے تو اس کے متعلق خبر دینا کیسے درست ہوگا۔

تشریح: ﴿وان كان في الجنس﴾ اور اگر مذاق بدل خلع کی جنس میں سے ہو مثلاً میاں بیوی دونوں یہ طے کر لیں کہ ہم لوگوں کے سامنے یہ یولیس گے کہ بدل خلع ایک سودینار ہے اور واقع میں بدل خلع ایک سود رہا ہوگا تو صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک تمام صورتوں میں بدل مسکی یعنی ایک سودینار واجب ہوگا خواہ مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق ہو یا مذاق کے مطابق عقد کرنے پر یا خالی الذہن ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا سابقہ مذاق پر بناء کرنے اور نہ کرنے کے متعلق دونوں کا اختلاف ہو کیونکہ خلع میں مذاق باطل ہو جاتا ہے اور مال مجباً ثابت ہوتا ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ جب مذاق کو نظر انداز کرنے پر دونوں کا اتفاق ہو تو اس صورت میں بدل مسکی یعنی ایک سودینار

واجب ہوگا کیونکہ اعراض کرنے اور نظر انداز کرنے کی وجہ سے مذاق باطل ہو جاتا ہے اور اگر دونوں کا اس بات پر اتفاق ہو کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق عقد خلع کیا ہے تو اس صورت میں طلاق بیوی کی جانب سے بدلہ کسی یعنی ایک سو دینار کو قبول کرنے پر موقوف رہے گی کیونکہ خلع میں مذاق خیار شرط کے حکم میں ہے اس لئے بیوی کا قبول کرنا شرط ہوگا۔ اور اگر خالی الذہن ہونے پر دونوں کا اتفاق ہوا تو بدلہ کسی یعنی ایک سو دینار واجب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں سنجیدگی اور عقد کے قطعی ہونے کا پہلو رائج ہے اور اگر سابقہ طے شدہ مذاق پر بناء کرنے یا نہ کرنے کے متعلق دونوں کا باہم اختلاف ہو تو سابقہ طے شدہ مذاق کو نظر انداز کرنے کا جرمی ہے اس کا قول مستبر ہوگا کیونکہ اس کا دعویٰ اصل کے مطابق ہے اس لئے سنجیدگی اور عقد کے قطعی ہونے کا پہلو رائج ہوگا۔

﴿هَذَا كَلَهُ فِي الْأَشْعَاعَاتِ﴾ یہ ساری تفصیل انشاءات میں مذاق واقع ہونے کی تھی اب مصنف علیہ السلام اخبارات میں مذاق واقع ہونے کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اگر مذاق اقرار میں ہو تو یہ اقرار کو باطل کر دیتا ہے خواہ اقرار ایسی چیز کا ہو جو خلع کا احتمال رکھتی ہو جیسے بیع کہ دو شخص یہ طے کر لیں کہ وہ لوگوں کے سامنے بیع کا اقرار کریں مگر حقیقت میں کوئی بیع نہیں ہوگی یا اقرار ایسی چیز کا ہو جو خلع کا احتمال نہ رکھتی ہو جیسے نکاح اور طلاق کہ مرد اور عورت باہم یہ طے کر لیں کہ ہم لوگوں کے سامنے نکاح یا طلاق کا اقرار کریں مگر لیکن واقع میں نکاح اور طلاق میں سے کسی کا اقرار نہیں ہوگا پس مذاق کی وجہ سے یہ اقرار باطل ہو جائے گا کیونکہ اقرار خبر ہونے کی وجہ سے صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے اور مذاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خبر عنہ معدوم ہے کیونکہ مذاق کرنے والا لوگوں کے سامنے حقیقت کے خلاف ظاہر کرتا ہے یعنی حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہوتا اور وہ لوگوں کے سامنے یہ ظاہر کرتا ہے کہ معاملہ ہوا ہے اس لئے مذاق خبر عنہ کے معدوم ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اور اقرار کا مدار خبر عنہ کے وجود پر ہوتا ہے پس جب مذاق خبر عنہ کے معدوم ہونے پر دلالت کرتا ہے تو اقرار کے ذریعے بطریق مذاق خبر عنہ کو ثابت کرنا کیسے ممکن ہوگا اور جب خبر عنہ موجود ہی نہیں ہے تو اس کے وقوع کی خبر دینا کیسے درست اور قابل اعتماد ہو سکتا ہے۔ اس لئے اقرار باطل ہو جائے گا۔

وَالْهَذْلُ فِي الرِّدَّةِ كُفْرٌ أَيْ إِذَا تَلَفَّظَ بِالْفَاطِ الْكُفْرِ هَزْلًا يَصِيرُ كَافِرًا وَيَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ كَيْفَ يَكُونُ كَافِرًا مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَعْتَقِدْ بِهِ فَاجَابَ بِقَوْلِهِ لَا يَمَّا هَزْلٌ بِهِ أَيْ لَيْسَ كُفْرُهُ بِلَفْظٍ هَزْلٍ بِهِ مِنْ غَيْرِ اعْتِقَادٍ لَكِنْ بِعَيْنِ الْهَزْلِ لِكُونِهِ اسْتِغْفَافًا بِالذَّيْنِ وَهُوَ كُفْرٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ لَا تَعْتَبِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ

ترجمہ: ﴿اور مرد ہونے کے بارے میں مذاق کرنا کفر ہے﴾ یعنی جب کوئی شخص بطور مذاق کے الفاظ کفر کا تلفظ کرے تو وہ کافر ہو جائے گا اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کیسے وہ کافر ہو جائے گا حالانکہ اس نے کفر کا اعتقاد نہیں کیا ہے تو اس کا جواب مصنف علیہ السلام نے اپنے اس قول سے دیا ﴿اس لفظ کی وجہ سے نہیں جس کے ساتھ مذاق کیا﴾ یعنی اس کا کافر ہونا اس لفظ کی وجہ سے نہیں ہے جس کے ساتھ اس نے مذاق کیا ہے بغیر اعتقاد کے ﴿لیکن خود مذاق کی وجہ سے کیونکہ مذاکدین کو ہلکا سمجھنا ہے اور یہ کفر ہے﴾ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے (اے محمد ﷺ) آپ کہہ دیجئے کہ کیا اللہ تعالیٰ سے اور اس کے حکموں سے اور اس کے رسول سے تم ہنسنے کرتے تھے یہاں مت بناؤ تم تو انہما ایمان کے بعد کافر ہو گئے ہو۔

ترجمہ: ﴿وَالْهَذْلُ فِي الرِّدَّةِ﴾ یہاں سے مصنف علیہ السلام اعتقاد کے بارے میں مذاق کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ ارتداد کے بارے میں مذاق کرنا کفر ہے یعنی جب کوئی شخص بطور مذاق کے الفاظ کفر تکلم کرے مثلاً یوں کہے کہ فلاں بت خدا ہے تو وہ کافر ہو جائے گا۔

﴿ویرود علیہ الہ کیف﴾ شارح مکتبہ فرماتے ہیں کہ متن مکتبہ متن کی آنے والی عبارت سے ایک شبہ کا جواب دینا چاہیے ہیں۔ شبہ کی تقریر یہ ہے کہ ارتداد کا دار و مدار اعتقاد کے تبدیل ہونے پر ہے مذاق کرنے والے نے تو کفر کا اعتقاد ہی نہیں کیا پھر وہ کس طرح کافر ہو جائے گا؟ تو مصنف مکتبہ نے اس کا جواب دیا کہ مذاق کرنے والے کا کافر ہونا اس لفظ کی بناء پر نہیں ہے جس کا اس نے بغیر اعتقاد کے محض مذاقاً تلفظ کیا ہے بلکہ اس کا کافر ہونا خود مذاق ہی کی بناء پر ہے کیونکہ یہ تو دین کے ساتھ سخرہ پن ہے دین کو ہلکا سمجھنا ہے اور دین کے ساتھ سخرہ کرنے سے اور اس کو ہلکا سمجھنے سے آدمی کافر ہو جاتا ہے اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿لَقَدْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ اٰیٰاتِهِ وَرَسُوْلِهِ كَتُمْتُ تَسْتَهْزِؤْنَ لَا تَعْتَدُوا لَدَا كُفْرَتُمْ بَعْدَ اٰیْمَانِكُمْ﴾ اے محمد ﷺ! آپ ﷺ کہہ دیجئے کہ کیا اللہ تعالیٰ اور اس کے حکموں سے اور اس کے رسول کے تم ٹھٹھے کرتے ہو یہاں مت بناؤ تم اظہار ایمان کے بعد کافر ہو گئے ہو۔

وَالسَّفَہَ عَظُفٌ عَلٰی مَا قَبْلَهُ وَهُوَ فِی اللُّغَةِ الْعِلْفَةُ وَفِی الْاَصْطِلَاحِ مَا عَرَفَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ وَهُوَ الْعَمَلُ بِخِلَافِ مُوْجِبِ الشَّرْعِ وَ اِنْ كَانَ اَصْلُهُ مَشْرُوْعًا وَهُوَ الشَّرْفُ وَ التَّبْدِیْرُ اَنْیَ تَجَاوَزَ الْحَدَّ وَ تَفْرِیْقُ الْمَالِ اِسْرَاقًا وَ ذٰلِكَ لَا یُوْجِبُ خِلَافًا فِی الْاَفْلَیْیَةِ وَلَا یَمْنَعُ هَیْئًا مِنْ اَحْکَامِ الشَّرْعِ مِنَ الْوُجُوْبِ لَهُ وَ عَلَیْهِ فِیْکُوْنُ مُطَابَقًا بِالْاَحْکَامِ کُلِّهَا وَ یَمْنَعُ مَالَهُ عَنْهُ اَنْیَ مَالِ السَّفِیْهِ عَنِ السَّفِیْهِ فِیْ اَوَّلِ مَا یَتَلَمَّ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰی وَلَا تُؤْتُوا السُّفْهَاءَ اَمْوَالَکُمْ الَّتِیْ جَعَلَ اللّٰهُ لَکُمْ قِیَامًا وَ فِی الْاٰیَةِ تَوْجِیْهَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ تَکُوْنَ الْمَعْنٰی عَلٰی ظَاهِرِهَا اَنْیَ لَا تُؤْتُوا بِهَا الْاَوَّلِیَاءَ السُّفْهَاءَ مِنَ الْاَوْلَادِ وَ الْاَوَّلَادِ اَمْوَالَکُمْ الَّتِیْ جَعَلَ اللّٰهُ لَکُمْ فِیْهَا قِیَامًا لِاَنْھُمْ یُضِیْعُوْنَهَا بِلَا تَدْبِیْرِ کُمْ تَحْتَاجُوْنَ اِلَیْهِ لِاجْلِ تَفَقَّحِیْھُمْ وَلَا یُؤْتُوْکُمْ وَ حِیْثُ لَا یَکُوْنُ الْاٰیَةُ مِمَّا تَحْنُ فِیْهِ وَ الثَّانِیَ اَنْ یَکُوْنَ مَعْنٰی اَمْوَالَکُمْ اَمْوَالَھُمْ وَ اِنَّمَا اُفِیْقَتْ اِلَیْھُمْ لِاجْلِ الْقِیَامِ بِتَدْبِیْرِھَا وَ حِیْثُ یَکُوْنُ تَمَسُّکًا لِمَا تَحْنُ فِیْهِ اَنْیَ لَا تُؤْتُوا السُّفْهَاءَ اَمْوَالَھُمْ الَّتِیْ جَعَلَ اللّٰهُ لَکُمْ فِیْهَا تَدْبِیْرًا وَ قِیَامًا وَ یَدُلُّ عَلٰی هٰذَا الْمَعْنٰی قَوْلُهُ فِیْمَا بَعْدَهُ فَاِنْ اَسْتَمْتُمْ مِنْھُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا اِلَیْھُمْ اَمْوَالَھُمْ وَ لِھٰذَا قَالَ اَبُو یُوْسُفٍ وَ مُحَمَّدٌ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمَا لَا یُدْفَعُ اِلَیْهِ الْمَالُ مَا لَمْ یُوْتَسْ مِنْهُ الرُّشْدُ لِاجْلِ هٰذِیْهِ الْاٰیَةِ وَ قَالَ اَبُو حَنِیْفَةَ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمَا اِذَا بَلَغَ حَمْسًا وَ عِشْرَیْنِ سَنَہٍ یُدْفَعُ اِلَیْهِ الْمَالُ وَ اِنْ لَمْ یُوْتَسْ مِنْهُ الرُّشْدُ لِاَنْھُ یَصِیْرُ الْمَرْءُ فِیْ هٰذِیْهِ الْمُدَّةِ جِدًّا اِذَا اَدْنٰی مُدَّةَ الْبُلُوْغِ اِنَّمَا عِشْرَ سَنَہٍ وَ اَدْنٰی مُدَّةِ الْحَمْلِ سِتُّہٗ اَشْھَرٍ فِیَصِیْرُ حِیْثُ اَبَا وَ اِذَا ضَوْعِفَ ذٰلِكَ یَصِیْرُ جِدًّا فَلَا یُفِیْدُ مِنْهُ الْمَالِ بَعْدَہٗ وَ هٰذَا الْقَدْرُ اَنْیَ عَدَمُ اِعْطَایْهِ الْمَالِ مِمَّا اَجْمَعُوْا عَلَیْهِ وَ لَکِنْھُمْ اِخْتَلَفُوْا فِیْ اَمْرِ اٰیِیَا عَلَیْہِ وَ هُوَ کَوْنُ مَحْجُوْرًا عَنِ التَّصَرُّفَاتِ بَعْدَہٗ لَا یَکُوْنُ مَحْجُوْرًا وَ عِنْدَھُمَا یَکُوْنُ مَحْجُوْرًا عَلٰی مَا اَشَارَ اِلَیْہِ بِقَوْلِهِ وَ اِنَّھُ لَا یُوْجِبُ الْحَجَرَ اَصْلًا عِنْدَ اَبِی حَنِیْفَةَ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمَا اَنْیَ سَوَاءٌ كَانَ فِیْ تَصَرُّفٍ لَا یُیْطَلُّ الْهَزْلُ کَالِیَتَاکِ وَ الْعِتَاقِ اَوْ فِیْ تَصَرُّفٍ یُیْطَلُّ الْهَزْلُ کَالِیْتِیْعِ وَ الْاِجَارَةِ فَاِنَّ الْحَجَرَ

عَلَى الْفَرِيعِ الْعَالِيِ الْبَالِغِ غَيْرِ مَشْرُوعٍ عِنْدَهُ وَكَذَلِكَ عِنْدَهُمَا فِيمَا لَا يُبْطِلُهُ الْهَذَلُ وَأَمَّا فِيمَا يُبْطِلُهُ
الْهَذَلُ يُخَوِّرُ عَلَيْهِ نَظَرًا لَهُ كَالصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ فَلَا يَصِحُّ بَيْعُهُ وَإِجَارَتُهُ وَهَبَتُهُ وَسَائِرُ تَصَرُّفَاتِهِ لِأَنَّهُ
يُسْرِفُ مَالَهُ بِهَذَا الطَّرِيقِ فَيَكُونُ كَلًّا عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَيَحْتَاجُ لِنَفَقَتِهِ إِلَى بَيْتِ الْمَالِ .

اور سند کے اس کا حلف باطل ہے اور سند لغت میں بے وقوفی کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں اس کی تعریف وہ ہے جو معصیت نے اپنے اس قول سے کی ہے اور سند مقتضائے شریعت کے خلاف عمل کرنا ہے اگرچہ اس عمل کی اصل مشروع ہو اور وہ اسراف اور فضول خرچی کے معنی (خرچ کرنے میں) حد سے بڑھ جانا اور مال کو فضول خرچی میں اڑانا اور بیوقوفی الہیت میں خلل ثابت نہیں کرتی ہے اور نہ احکام شریعت میں سے کسی حکم کے لئے مانع بنتی ہے یعنی نفع و ضرر کے طور پر واجب ہونے والے احکام میں سے اور احکام کی ادائیگی کا اس سے مطالبہ کیا جائے گا اور اس کا مال اس سے روکا نہیں جائے گا یعنی سفیہ کا مال سفیہ سے روکا جائے گا بلوغ کے ابتدائی زمانہ میں نص کی وجہ سے ہے اور وہ نص اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔ اور مت حوالے کرو بے عقلوں کو اپنے وہ مال جن کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے گذران کا ذریعہ بنایا ہے اور اس آیت کی دو تفسیریں ہیں ایک یہ کہ معنی اپنے ظاہر پر ہو یعنی اے اولیاء اتم اپنی کم حاصل پیری اور بچوں کو اپنے وہ مال مت دو جن کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے پرمان معیشت بنایا کیونکہ وہ اس کو بغیر تدبیر کے (بے موقع) ضائع کر دیں گے۔ پھر تم ان کے خرچوں کے لئے اس مال کے محتاج بنو گے اور وہ تمہیں نہیں دے سکیں گے اور اس وقت آیت مانع فیہ مسئلہ میں سے نہیں ہوگی اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ اموالکم سے اموالہم مراد ہو اور اولیاء کی طرف ان کے اموال کی نسبت اس وجہ سے کی گئی کہ اولیاء ان کے بارے میں تدبیر و انتظام کے ذمہ دار ہیں تو اس وقت آیت مانع فیہ مسئلہ کا مستدل ہوگی یعنی مت پکڑا دو بیوقوفوں کو ان کے وہ اموال جن کی حفاظت اور انتظام کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے تم پر رکھی ہے اور اس معنی پر دلالت کرتا ہے اللہ تعالیٰ کا یہ قول جو اس کے مابعد میں ہے اگر تم ان میں سمجھداری محسوس کرو تو ان کے اموال ان کے حوالے کر دو۔ اور اسی وجہ سے صاحبین رحمہم فرماتے ہیں کہ جب تک سفیہ میں سمجھداری محسوس نہ ہو اس وقت تک اس کا مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا اسی آیت کی وجہ سے اور امام ابوحنیفہ رحمہم فرماتے ہیں کہ جب سفیہ پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کا مال اس کے حوالے کیا جائے گا اگرچہ اس میں سمجھداری محسوس نہ ہو کیونکہ اس عمر میں آدمی دادا بن سکتا ہے اس واسطے کہ بلوغ کی کم از کم مدت بارہ سال ہے اور حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے تو اس وقت وہ باپ بن سکتا ہے اور جب اس کو دو گنا کیا جائے تو وہ دادا بن سکتا ہے، لہذا اس کے بعد مال روکنا فائدہ مند نہیں ہوگا لہذا اتنی مقدار یعنی سفیہ کو مال نہ دینا اس پر امام صاحب رحمہم اور صاحبین رحمہم سب نے اجماع کیا ہے۔ لیکن ایک امر زائد میں امام صاحب رحمہم اور صاحبین رحمہم نے اختلاف کیا ہے اور وہ ہے سفیہ کا مجبور عن تصرفات ہونا تو امام صاحب رحمہم کے نزدیک سفیہ پر (تصرفات کے سلسلہ میں) پابندی نہیں لگائی جائے گی اور صاحبین رحمہم کے نزدیک مجبور عن تصرف ہوگا جیسا کہ اس کی طرف دلائل کھلنے اپنے اس قول سے اشارہ کیا اور امام ابوحنیفہ رحمہم کے نزدیک بیوقوفی بالکل جبر ثابت نہیں کرتی کہ خواہ ایسے تصرف میں ہو جس کو مذاق باطل نہیں کرتا جیسے نکاح اور عتاق یا ایسے تصرف میں ہو جس کو مذاق باطل کر دیتا ہے جیسے بیع اور اجارہ اس لیے کہ امام صاحب رحمہم کے نزدیک مائل بالغ آزاد آدمی کو تصرفات سے روک دینا مشروع نہیں ہے اور یہی حکم ہے صاحبین رحمہم کے نزدیک اس تصرف میں جس کو مذاق باطل نہیں کرتا اور بہر حال ان تصرفات میں جن کو مذاق باطل کر دیتا ہے سفیہ پر شفقت کے پیش نظر پابندی لگائی جائے گی جیسا کہ نابالغ بچہ اور مجنون پر پابندی لگائی جاتی ہے لہذا سفیہ کی بیع اور اس کا اجارہ اور ہبہ اور اس کے دیگر تصرفات

درست نہیں ہوں گے کیونکہ وہ ان تصرفات کی راہ سے اپنا مال بے موقع خرچ کرے گا تو وہ مسلمانوں پر بوجھ بنے گا اور اپنے خرچے کے لئے بیت المال کا محتاج بنے گا۔

﴿و السفہ﴾ اس کا عطف بھی جہل پر ہے عوارض کسبہ میں سے چوتھا عارض ”سفہ“ ہے۔ سفہ کا لغوی معنی غفلت اور بیوقوفی ہے اور سفہ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ عقل و شرع کے تقاضا کے خلاف عمل کرنے کا نام سفہ ہے اگرچہ اس عمل کی اصل شروع ہو مثلاً اسراف اور فضول خرچی یعنی انفاق میں حد سے تجاوز کرنا اور بے جا مال خرچ کرنا کہ یہ اپنے مال میں تصرف کرتا ہے جو اپنی اصل کے لحاظ سے مشروع ہے۔

﴿و ذلك لا یوجب﴾ صاحب کتاب **﴿یستلزم﴾** فرماتے ہیں کہ سفہ کا حکم یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اہلیت خطاب میں خلل واقع نہیں ہوتا اس لیے کہ عقل اور تمام قوی کی سلامتی کی وجہ سے قدرت میں کوئی خلل واقع ہوتا اور جب سفہ کی وجہ سے قدرت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا تو سفہ کی اہلیت خطاب میں بھی خلل واقع نہیں ہوگا بلکہ وہ احکام شرع کا مخاطب ہوگا۔ اور سفہ چونکہ مخاطب اور مکلف ہے اس لئے سفہت احکام شرع میں سے کسی کے لئے مانع نہیں ہوگی بلکہ وہ احکام شرع بھی واجب ہوں گے جن میں سفہ کے لیے نفع اور ثواب ہو اور سفہ پر وہ احکام بھی واجب ہوں گے جن میں اس کے لیے ضرر اور عقاب ہو اس لئے سفہ سے تمام احکام شرع کا مطالبہ کیا جائے گا لیکن سفہ کا مال اوائل بلوغ میں اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا نص کے وارد ہونے کی وجہ سے یعنی اللہ تعالیٰ کے ارشاد **﴿و لا تؤتوا السفہاء اموالکم الّٰہی جعل اللہ لکم قیاماً﴾** کی وجہ سے یعنی مت حوالے کرو بے عقلوں کو اپنا وہ مال جس کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے گزران کا ذریعہ بنایا ہے اس آیت کی دو تفسیریں ہو سکتی ہیں پہلی تفسیر یہ ہے کہ آیت میں **﴿اموالکم﴾** کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے اور اموال سے مراد اولیاء کے اموال ہوں نہ کہ سفہاء یعنی کم عقلوں کے اموال۔ اب معنی یہ ہوگا کہ اے اولیاء تم اپنے کم عقل بیوی بچوں کو اپنا وہ مال مت دو جس کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے گزران کا ذریعہ بنایا ہے کیونکہ وہ اپنی بدانتظامی سے اس کو ضائع کر دیں گے پھر تم انہی پر خرچ کرنے کے لئے اس مال کے محتاج ہو جاؤ گے۔ اور وہ تم کو نہیں دے سکیں گے اس تفسیر کے مطابق مانحن فیہ مسئلہ کے ساتھ اس آیت کا کوئی تعلق نہیں ہوگا کیونکہ مانحن فیہ مسئلہ میں سفہاء کے مال کا ذکر ہے جبکہ آیت میں اولیاء کے مال کا ذکر ہے۔

دوسری تفسیر یہ ہے کہ **﴿اموالکم﴾** سے **﴿اموالکم﴾** مراد اولیاء جائے یعنی سفہاء کے اموال مراد ہوں باقی رہا یہ سوال کہ جب مراد سفہاء کے اموال ہیں تو پھر ان کو **﴿اموالکم﴾** یعنی اولیاء کے اموال کیوں کہا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اولیاء ہی چونکہ قیموں اور بچوں کے مال کی نگرانی اور حفاظت کرتے ہیں اس لئے ان کے مال کی نسبت اولیاء کی طرف کر دی گئی اس تفسیر کے مطابق آیت سے مانحن فیہ مسئلہ پر استدلال ہو سکتا ہے اور معنی یہ ہے کہ مت حوالے کرو بے وقوفوں کو ان کا اپنا مال یعنی ان کا وہ مال جو تمہارے پاس ہے جس کی حفاظت اور انتظام کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے تم پر رکھی ہے البتہ ان کو اس میں سے کھاتے پلاتے رہو اور کپڑے پہنتے رہو اور ان سے اچھی بات کہتے رہو کہ یہ تمہارا ہی مال ہے بعد میں لے لینا اور جب تم یہ دیکھو کہ وہ سمجھدار ہو گئے ہیں تو ان کا اپنا مال جو تمہارے پاس ہے دیدو شارح **﴿یستلزم﴾** فرماتے ہیں کہ دوسری تفسیر راجح ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے مابعد والے فرمان **﴿فان المستمر منہم رشتنا﴾** سے اس دوسری تفسیر کی تائید ہوتی ہے فان المستمر کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم دیکھو کہ وہ سمجھدار ہو گئے ہیں تو ان کا وہ مال جو تمہارے پاس ہے ان کے حوالے کر دو اس آیت کی وجہ سے صاحبین **﴿یستلزم﴾** فرماتے ہیں کہ جب تک سفہ میں سمجھداری محسوس نہ ہو اس وقت تک

اس کا مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب سفیہ کی عمر پچیس سال ہو جائے تو پھر اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا۔ خواہ اس میں سمجھ بوجھ محسوس ہو یا نہ ہو کیونکہ پچیس سال میں آدمی دادا بن سکتا ہے اس لئے کہ بلوغ کی کم از کم مدت بارہ سال ہے اور حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے تو ساڑھے بارہ سال کی عمر میں وہ باپ ہو سکتا ہے تو اس حساب سے اس کی دینی عمر یعنی پچیس سال میں وہ دادا بن سکتا ہے اب اتنی عمر ہو جانے کے بعد سفیہ سے اس کا مال روکنا بے فائدہ ہے کیونکہ جب آدمی پوتے والا ہو جائے تو مال وغیرہ کے سلسلہ میں سمجھ بوجھ آتی جاتی ہے اور اگر اب تک عقل اور سمجھ بوجھ نہیں آئی تو پھر عقل آنے کی توقع نہیں ہے۔

وہذا القدر ای عدم اعطاء رحمہ اللہ اتنی بات یعنی اوائل بلوغ میں سفیہ کا مال اس کے حوالے نہ کرنے پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہم اللہ کا اتفاق ہے لیکن اس کے علاوہ ایک امر زائد میں ان کا اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ سفیہ تصرفات سے مجبور ہو گیا یا نہیں تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سفاہت تصرفات سے نہیں روکتی خواہ وہ تصرف ایسا ہو جو مذاق سے باطل نہیں ہوتا ہے جیسے نکاح اور عتاق یا وہ تصرف ایسا ہو کہ جو مذاق سے باطل ہو جاتا ہے جیسے بیع اور اجارہ اور اسی طرح صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک سفاہت ان معاملات میں حجر ثابت نہیں کرتی جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے جیسے نکاح، عتاق، طلاق وہ معاملات جو کہ مذاق سے باطل ہو جاتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ ان میں سفاہت کی وجہ سے حجر ثابت ہو جاتا ہے۔

فان الحجر علی الحر رحمہ اللہ : امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ سفیہ آزاد ہے عاقل، بالغ ہے اور احکام شرع کا مکلف و مخاطب ہے اور آزاد عاقل، بالغ کو حکماً تصرفات سے روک دینا، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں ہے۔

نظراً لہ کالصبی رحمہ اللہ : صاحبین رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ سفیہ کو بیع اور اجارہ وغیرہ میں اسی کے نفع اور اس پر شفقت کے پیش نظر ہی مجبور قرار دیا جائے گا جیسا کہ صبی اور مجنون کہ ان کو ان کے نفع کے لئے مجبور عن تصرفات قرار دیا جاتا ہے لہذا صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک سفیہ کی بیع، اجارہ، ہبہ اور دیگر وہ تصرفات جن میں نقص و فسخ (ٹوٹنے) کا احتمال ہے وہ صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے۔ کیونکہ اگر اس کو مجبور قرار نہ دیا گیا تو یہ ان تصرفات کی راہ سے اپنا سارا مال بے جا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ ہوگا اور اپنے خرچ کے لئے بیت المال کا محتاج ہوگا۔

وَالسَّفَرُ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَهُوَ الْخُرُوجُ الْمَيَّيْدُ عَنْ مَوْضِعِ الْإِقَامَةِ عَلَى قَصْدِ السَّيْرِ وَادْنَاهُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَإِلَهُ لَا يُنَافِي الْأَهْلِيَّةَ أَيْ أَهْلِيَّةَ الْخِطَابِ لِيَقَاءِ الْعَقْلِ وَالْقُدْرَةِ الْبَدَنِيَّةِ لِكُنْهٍ مِنْ أَسْبَابِ التَّخْفِيفِ بِنَفْسِهِ مُطْلَقًا لِكَوْلِهِ مِنْ أَسْبَابِ الْمَشَقَّةِ فَسَوَاءٌ تَوَجَّدَ فِيهِ الْمَشَقَّةُ أَوْ لَمْ تَوْجَدْ جُعِلَ نَفْسُ السَّفَرِ قَائِمًا مَقَامَ الْمَشَقَّةِ بِخِلَافِ الْمَرَضِ فَإِنَّهُ مُتَنَوِّعٌ إِلَى مَا يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ وَإِلَى مَا لَا يَضُرُّ لَتَتَعَلَّقُ الرُّخْصَةُ لَيْسَ نَفْسُ الْمَرَضِ بَلْ مَا يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ فَيُؤَيِّزُ السَّفَرُ فِي قَصْرِ ذَوَاتِ الْأَرْبَعِ وَلِي تَأْخِيرِ وَجُوبِ الصَّوْمِ إِلَى جِلْدَةٍ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرَى لَا فِي إِسْقَاطِهِ۔

ترجمہ: ﴿اور سفر﴾ اس کا عطف ماقبل پر ہے ﴿اور سفر لمبی مدت کے لئے کھتا ہے﴾ اقامت کی جگہ سے میر کے ارادے سے ﴿اور اس کی ادنی مقدار تین دن ہے اور سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے﴾ یعنی اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے عقل اور قدرت بدنہ کے باقی رہنے کی وجہ سے ﴿البتہ بذات خود ہر حال میں﴾ (احکام شرعیہ میں) کی تخفیف کا سبب ہے کیونکہ سفر اسباب مشقت میں سے ہے ﴿

پس خواہ سفر میں مشقت پائی جائے یا نہ پائی جائے نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام بنایا گیا ہے ﴿بمخلاف مرض کے کہ یہ تقسیم ہوتا ہے اس مرض کی طرف﴾ جس میں روزہ رکھنا معسر ہوتا ہے اور اس مرض کی طرف جس میں روزہ رکھنا معسر نہیں ہوتا پس رخصت کا تعلق نفس مرض نہیں ہے بلکہ وہ مرض ہے جس میں روزہ رکھنا معسر ہو ﴿لہذا سفر چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور وجوب صوم کو مؤخر کرنے میں مؤثر ہوگا﴾ یعنی وجوب صوم کو دیگر چند ایام تک مؤخر کرنے میں نہ کہ روزے کو ساقط کرنے میں۔

تکلیف سفر ﴿و السفر﴾ اس کا عطف بھی جہل پر ہے اور عوارض کسیہ میں سے پانچواں عارض سفر ہے۔ سفر کا لغوی معنی مسافت طے کرنا ہے اور سفر اصطلاح شریعت میں اپنی قیام گاہ سے سیر و سیاحت کے ارادے سے طویل خروج (دور دراز کے لیے نکلنے) کا نام ہے اور اس کی کم از کم مدت اونٹ اور پیدل چلنے والے کے اعتبار سے تین دن اور تین رات ہے پھر اس سے چوبیس گھنٹے چلے رہنا مراد نہیں ہے بلکہ زوال تک چلنا مراد ہے۔

﴿و انه لا ینافی﴾ سفر کا حکم یہ ہے کہ یہ اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے کیونکہ مسافر کی عقل اور اس کے بدن کی قوت اپنے حال پر باقی رہتی ہے البتہ سفر بذات خود اسباب تخفیف میں سے ہے کیونکہ سفر سبب مشقت ہے چونکہ ایک باطنی چیز ہے اس لیے نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اب خواہ سفر مشقت لاحق ہو یا مشقت لاحق نہ ہو بہر صورت سفر کی وجہ سے احکام میں تخفیف ہو جائے گی بمخلاف بیماری کے کہ اس کی حقیقت مختلف ہے چنانچہ مرض کی بعض انواع میں روزہ رکھنا معسر ہے اور بعض انواع میں روزہ رکھنا معسر نہیں ہے بلکہ مفید ہے اس لئے مطلقاً نفس مرض کے ساتھ رخصت کا تعلق نہیں ہے بلکہ مرض کی صرف اس قسم کے ساتھ رخصت کا تعلق ہے جس میں روزہ رکھنے سے ضرر پہنچ سکتا ہو لہذا سفر چار رکعت والی نماز کے قصر میں مؤثر ہے یعنی سفر نماز ظہر، عصر اور عشاء کی آخری دو رکعتوں کو ساقط کر دیتا ہے حتیٰ کہ احتاف کے نزدیک اکمال بالکل مسنون نہیں ہے اور اسی طرح سفر وجوب صوم کی تاخیر میں بھی مؤثر ہے کہ چاہے تو اسی وقت روزہ رکھ لے چاہے دیگر ایام تک مؤخر کرے لیکن سفر سے روزہ ساقط نہیں ہوتا۔

پس سفر کے باوجود روزہ فرض ہوگا اگر مسافر نے وہ روزہ ادا کیا تو صحیح ہوگا، بمخلاف چار رکعتوں والی نماز کی آخری دو رکعتوں کے کہ سفر ان کو بالکل ساقط کر دیتا ہے، حتیٰ کہ مسافر نے اگر ان کو ادا بھی کیا تو بھی صحیح نہیں ہوں گی

لَکِنَّہُ لَمَّا کَانَ مِنَ الْأُمُورِ الْمُخْتَارَةِ جَوَابٌ عَمَّا یَتَوَهَّمُ أَنَّهُ لَمَّا کَانَ نَفْسُ السَّفَرِ أَمِیمَ مَقَامَ الْمَشَقَّةِ فَيَنْبَغِیْ أَنْ یُصَحَّ الْإِفْطَارُ فِیْ یَوْمِ سَافِرٍ أَيْضًا فَاجَابَ بِأَنَّ السَّفَرَ لَمَّا کَانَ مِنَ الْأُمُورِ الْمُخْتَارَةِ الْعَاصِلَةِ بِإِخْتِیارِ الْعَبْدِ وَلَمْ یَكُنْ مُوجِبًا ضَرُورَةً لِإِمَامَةٍ مُسْتَدْعِیَةٍ إِلَى الْإِفْطَارِ کَالْمَرَضِ فَقِیلَ إِنَّهُ إِذَا أَصْبَحَ صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرٌ أَوْ مُقِیمٌ فَسَافَرَ لَا یُنَاحُ لَهُ الْفِطْرُ لِأَنَّهُ تَقَرَّرَ الْوُجُوبُ عَلَیْهِ بِالشَّرُوعِ وَلَا ضَرُورَةً لَهُ تَدْعُوهُ إِلَى الْإِفْطَارِ بِخِلَافِ الْمَرِیضِ إِذَا نَوَى الصَّوْمَ وَتَحَمَّلَ عَلَى نَفْسِهِ مَشَقَّةَ الْمَرَضِ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ یُفِطَرَ حَلٌّ لَهُ ذَلِكَ وَكَذَا إِذَا کَانَ صَیْحِبًا مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ نَاقِبًا لِلصَّوْمِ ثُمَّ مَرِضَ حَلٌّ لَهُ الْفِطْرُ لِأَنَّهُ أَمْرٌ سَمَویٌّ لَا إِخْتِیارَ لِلْعَبْدِ فِیْهِ وَالتَّمَرُّضُ لِلْفِطْرِ مَوْجُودٌ فَصَارَ عُدْرًا مُبِیْحًا لِلْفِطْرِ وَلَوْ أَفْطَرَ الْمُسَافِرُ فِی الصُّورَتَیْنِ الْمَذْکُورَتَیْنِ کَانَ قِیَامُ السَّفَرِ الْمُبِیْحِ مُبِیْهَةً فَلَا تَجِبُ الْکُفَّارَةُ وَإِنْ أَفْطَرَ الْمُقِیمُ الَّذِی نَوَى الصَّوْمَ فِی بَیْتِهِ ثُمَّ سَافَرَ لَا تَسْقُطُ عَنْهُ الْکُفَّارَةُ بِخِلَافِ مَا إِذَا مَرِضَ بَعْدَ أَنْ أَفْطَرَ فِی خَالٍ

صَحِيحُهُ تَسْلُطُ بِهِ الْكَلَامُ لِأَنَّ الْمَرَضَ أَمْرٌ سَمَوِيٌّ لَا اخْتِيَارَ فِيهِ لِلْعَبْدِ فَكَأَنَّهُ أَفْطَرَنِي خَالَ الْمَرَضِ -

لیکن چونکہ سفر اختیاری امور میں سے ہے ﴿یہ جواب ہے اس وہم کا جو کیا جاتا ہے کہ جب نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے تو مناسب ہے کہ اس دن بھی روزہ توڑنا جائز ہو جس دن کوئی سفر شروع کر دے تو ماتن ^{بیشک} نے اس کا جواب یہ دیا کہ سفر چونکہ امور اختیار یہ میں سے ہے جو بندے کے اختیار سے حاصل ہوتے ہیں۔ ﴿اور سفر ایسی ضرورت لازمہ ثابت نہیں کرتا کہ جو روزہ توڑنے کی طرف داعی ہو﴾ مرض کی طرح اس لئے کہا گیا ہے کہ جب کوئی شخص روزہ دار ہونے کی حالت میں صبح کرے اس حال میں کہ وہ مسافر ہو یا مقیم ہو پھر وہ مقیم سفر شروع کر دے تو اس کے لئے روزہ توڑنا جائز نہیں ہے ﴿کیونکہ شروع کرنے سے اس پر وجوب منہم ہو گیا ہے اور اس کو کوئی ایسی ضرورت بھی نہیں ہے جو روزہ توڑنے کی طرف داعی ہو﴾ بخلاف مریض کے کہ جب وہ روزہ کی نیت کر لے اور اپنے اوپر مرض کی مشقت کو برداشت کر لے پھر روزہ توڑنا چاہے تو اس کے لئے روزہ توڑنا جائز ہے اور اسی طرح جب کوئی شخص دن کے ابتدائی حصے میں تندرست ہو اور روزے کی نیت کیے ہوئے ہو پھر وہ بیمار ہو جائے تو اس کے لئے روزہ توڑنا جائز ہے کیونکہ مرض ایک امر سماوی ہے بندے کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔ اور روزہ توڑنے کی رخصت دینے والی چیز موجود ہے لہذا یہ مرض روزہ توڑنے کو مباح کرنے والا عذر بن گیا ﴿اور اگر مسافر نے روزہ توڑ دیا کہ مذکورہ صورتوں میں ﴿تو سفر صبح کا موجود ہونا شبہ ہوگا اس لئے کفارہ واجب نہیں ہوگا اور اگر مقیم نے روزہ توڑ دیا کہ جس نے روزہ کی نیت کی تھی اپنے گھر میں ﴿پھر سفر شروع کر دیا تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ بیمار ہو جائے ﴿صحت کی حالت میں روزہ توڑنے کے بعد تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ مرض امر سماوی ہے بندے کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے پس گویا کہ اس نے مرض کی حالت میں روزہ توڑا ہے۔

لیکن لہذا کان کہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ جب سفر مشقت کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے بذات خود اسباب تخفیف میں سے ہے تو مسافر مریض کی مانند ہو گیا اور جب معاملہ اس طرح ہے تو اگر مسافر بحالت روزہ صبح کرے یا مقیم بحالت روزہ صبح کرے پھر سفر شروع کر دے تو اس کے لئے روزہ توڑنا جائز ہونا چاہئے جیسا کہ مریض کے لیے انہی دو صورتوں میں روزہ توڑنا جائز ہے کہ مریض نے بحالت روزہ صبح کی یا تندرست آدمی نے بحالت روزہ صبح کی پھر بیمار ہو گیا تو ان دونوں صورتوں میں اس کے لیے روزہ توڑنا جائز ہے، حالانکہ مسافر کے لیے ان دو صورتوں میں روزہ توڑنا جائز نہیں ہے اور اسی طرح اس مقیم پر جس نے روزہ توڑنے کے بعد سفر شروع کیا کفارہ واجب نہیں ہونا چاہئے بلکہ ساقط ہو جانا چاہیے جیسا کہ اگر کوئی شخص حالت صحت میں روزہ توڑ دے پھر اس کو مرض لاحق ہو جائے وہ بیمار ہو جائے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا بلکہ ساقط ہو جاتا ہے حالانکہ اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوتا۔

مصنف ^{رحمۃ اللہ علیہ} نے اس کا جواب دیا حاصل جواب یہ ہے کہ سفر اور مرض کے درمیان فرق ہے وہ یہ ہے کہ سفر اختیاری چیز ہے یعنی طران چیزوں میں سے ہے جن کے وجود کا تعلق فاعل بخار کے اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور مرض اختیاری چیز نہیں ہے یعنی مرض ان چیزوں میں سے نہیں ہے جن کے وجود کا تعلق فاعل بخار کے اختیار کے ساتھ ہو بلکہ مرض امر سماوی ہے۔ نیز سفر ضرورت کو واجب اور لازم کرنے والا نہیں ہے یعنی سفر ایسی مجبوری ثابت نہیں کرتا جو روزہ توڑنے کی طرف ضرور داعی ہو اور اس کا دفع کرنا ممکن نہ ہو کیونکہ مسافر بغیر لائق آفت کے روزہ رکھنے پر قادر ہوتا ہے بخلاف مرض کے کہ وہ لازمی طور پر ضرورت کو واجب کرتا ہے یعنی مرض ایسی مجبوری ثابت کرتا ہے جو روزہ توڑنے کی طرف داعی ہوتی ہے اور اس کا دفع کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ پس سفر چونکہ امور اختیار یہ میں سے ہے اور وہ

ایسی ضرورت کو واجب اور لازم کرنے والا نہیں ہے جو روزہ توڑنے کی طرف داعی ہو اس لئے ہم نے کہا کہ جب مسافر نے بحال روزہ صبح کی یا تمیم نے بحالت روزہ صبح کی پھر اس نے سفر شروع کیا تو اس کے لئے روزہ توڑنا جائز نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ شروع کرنے کی وجہ سے روزے کا وجوب اس پر مستحکم ہو چکا ہے اور ایسی مشقت اس کو لاحق نہیں ہے جو اس کو روزہ توڑنے پر مجبور کر دے اور جب روزہ کا وجوب مستحکم ہو چکا اور کوئی مجبوری نہیں ہے تو روزہ توڑنا کیسے جائز ہوگا؟ بخلاف مریض کے کہ اگر وہ اپنے اوپر مرض کی مشقت گوارا کر کے روزہ رکھ لے پھر وہ روزے کو توڑنا چاہے تو اس کے لئے روزہ توڑنا جائز ہے۔ اسی طرح جب کوئی تندرست آدمی دن کے ابتدائی حصے میں روزے کی نیت پر ہو پھر اس کو مرض لاحق ہو جائے تو روزہ توڑنا جائز ہے اس لئے کہ مرض اعذارِ سادہ میں سے ہے اور بندے کے اختیار سے باہر ہے اور رخصتِ افطار کا سبب یعنی حقیقی مشقت کا لازم آتا بھی موجود ہے لہذا یہ مرض افطار کو مباح کر دینے والا عذر بن جائے گا اور اگر مسافر نے مذکورہ دو صورتوں میں روزہ توڑ دیا یعنی مسافر نے بحال روزہ صبح کر کے یا روزہ دار تمیم نے سفر شروع کر کے روزہ توڑ دیا تو ان دونوں صورتوں میں قضاء تو واجب ہوگی لیکن کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ کفارہ ایسے صوم کو توڑنے سے واجب ہوتا ہے جس میں کوئی شبہ نہ ہو اور یہاں سفر جو افطار کو مباح کرتا ہے اس کا موجود ہونا کفارہ کے واجب ہونے میں ایک قسم کا شبہ ہے پس اس شبہ کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا اور اگر روزے دار تمیم نے بحالت اقامت روزہ توڑ دیا پھر سفر شروع کیا تو اس پر سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا بلکہ اس پر کفارہ واجب رہے گا کیونکہ اس صورت میں سفر صبح جو کفارہ کے وجوب میں شبہ تھا روزہ توڑنے کے وقت نہیں پایا گیا اور جب شبہ نہیں پایا گیا تو کفارہ بھی ساقط نہیں ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ تندرست روزہ دار نے بحالت صحت روزہ توڑ دیا پھر وہ بیمار ہو گیا تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ مرض عذرِ سادہ ہے اور بندے کے اختیار سے باہر ہے بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے لامحالہ اس کو اس دن مرض لاحق ہونا تھا اور مرض کے لاحق ہونے کے بعد اس پر روزہ واجب نہیں رہا تو شروع دن سے اس پر روزہ واجب نہیں تھا کیونکہ اگر آدھے دن میں روزہ واجب ہو اور آدھے دن میں واجب نہ ہو تو روزہ کا متجزی ہونا لازم آئے گا، حالانکہ روزہ متجزی نہیں ہوتا۔ لہذا یہ ایسا ہوگا کہ گویا کہ اس نے بحالت مرض روزہ توڑا ہے اور بحالت مرض روزہ توڑنے سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح اس صورت میں بھی کفارہ ساقط ہو جائے گا۔

وَأَحْكَامُ السَّفَرِ أَيْ الرُّخْصَةُ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِهَا أَحْكَامُ السَّفَرِ تَثْبُتُ بِنَفْسِ الْخُرُوجِ بِالسَّنَةِ الْمَشْهُورَةِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَهُ كَانَ يُرْخِصُ الْمَسَافِرَ جِئْنَ يُخْرِجْنَ مِنْ عُمَرَانَ الْبَصْرِ وَإِنْ لَمْ يَتِمَّ السَّفَرُ عِلَّةٌ بَعْدَ لِأَنَّ السَّفَرَ إِنَّمَا يَكُونُ عِلَّةً تَامَةً إِذَا مَضَى ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ بِالسَّيْرِ فَكَانَ الْقِيَاسُ قَبْلَهُ أَنْ لَا تَثْبُتَ الرُّخْصَةُ بِجَزَائِهِ وَلَكِنْ تَثْبُتُ بِتِلْكَ بِالسَّنَةِ تَحْقِيقًا لِلرُّخْصَةِ فِي حَقِّ الْجَبِيعِ إِذْ لَوْ تَوَقَّفَ التَّرْخِصُ عَلَى تَمَامِ الْعِلَّةِ لَمْ يَثْبُتِ التَّرْفِيَةُ فِي حَقِّ الْكُلِّ فَيَقُوتُ الْغَرَضُ الْمَطْلُوبُ۔

ترجمہ ﴿اور سفر کے احکام﴾ یعنی وہ رخصت کہ جس کے ساتھ سفر کے احکام متعلق ہوتے ہیں ﴿وہ ثابت ہو جاتے ہیں محض آبادی سے نکلنے سے ہی اس سنت کی وجہ سے﴾ آپ ﷺ سے مشہور ہے کہ آپ ﷺ مسافر کو رخصت دیتے تھے جب وہ آبادی سے باہر نکلا ﴿اگرچہ سفر کا علت ہونا بھی تک تام نہیں ہوا﴾ کیونکہ سفر اس وقت علت تامہ بنتا ہے، جب تین دن گذر جائیں، سفر میں، لہذا قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ تین دن سے پہلے محض سفر کی وجہ سے رخصت ثابت نہ ہوتی لیکن حدیث کی وجہ سے رخصت ثابت ہو جاتی ہے ﴿تاکہ

رخصت تحقیق ہو جائے کہ تمام مسافروں کے حق میں کیونکہ اگر رخصت کا حصول موقوف ہو علت کے تام ہونے پر تو ہر مسافر کے حق میں آسانی ثابت نہیں ہوگی تو فرض مطلوب فوت ہو جائے گی۔

﴿و احکام السفر﴾ معنی سفر فرماتے ہیں کہ سفر کی رخصتوں سے متعلق احکام آبادی سے نکلنے ہی ثابت ہو جاتے ہیں سب مشہورہ کی وجہ سے کہ مسافر جو نئی شہر کی آبادی سے نکلتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو رخصت پر عمل کرنے کا حکم فرماتے ہیں چنانچہ صحیحین ﴿بخاری و مسلم﴾ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں نماز ظہر چار رکعت پڑھی اور ذوالحلیہ میں نماز عصر دو رکعت پڑھی۔

اس سے معلوم ہوا کہ آبادی سے نکلنے ہی احکام سفر ثابت ہو جاتے ہیں اگرچہ اس حد تک جانے سے سفر رخصت کے لیے علت تامہ نہیں بنا کیونکہ سفر رخصت کے لیے اس وقت علت تامہ بنتا ہے جب کہ تین دن سفر میں گزر جائیں یعنی سہولت کے ساتھ تین دن میں طے ہونے والی مسافت پوری ہو جائے اس لئے قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ محض سفر شروع ہونے سے رخصت ثابت نہ ہو لیکن حدیث وارد ہونے کی بناء پر خلاف قیاس رخصت ثابت ہو جاتی ہے تاکہ سارے مسافروں کے حق میں رخصت تحقیق اور ثابت ہو جائے کیونکہ اگر رخصت علت کے تام ہونے پر موقوف ہے تو یہ آسانی ہر مسافر کے حق میں نہیں پائی جائے گی چنانچہ جو مسافر تین دن کی مسافت طے کرنے کے بعد اقامت کی نیت کر لے یا محل اقامت میں پہنچ جائے تو وہ اس رخصت سے محروم ہو جائے گا نیز مسافر کے لیے جمعہ و جمعہ کی آسانی ثابت نہیں ہوگی اس لئے تمام مسافروں کی آسائش و راحت جو کہ رخصت دینے کا مقصد ہے وہی فوت ہو جائے گا۔

وَالْعَطَاءُ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَهُوَ فِي اللُّغَةِ هَذَا الصَّوَابُ وَفِي الإِصْطِلَاحِ وَقُوْعُ الشَّيْءِ عَلَى جِلَابِ مَا أَرِيدَ وَهُوَ عُدُّ صَالِحٍ لِسُقُوطِ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا حَصَلَ عَنْ اجْتِهَادٍ قَلَّوْا أَخْطَا الْمُجْتَهِدُ فِي الْقُتُوبِ بَعْدَ اسْتِفْرَاحِ الْوَسْعِ لَا يَكُونُ إِيمًا بَلْ يَسْتَحِقُّ أَجْرًا وَاحِدًا وَ يَصِيرُ شُبْهَةً فِي دَفْعِ الْعُقُوبَةِ حَتَّى لَا يَأْتِيَ الْخَاطِئُ وَلَا يُؤَاخَذُ بِحَدٍّ أَوْ قِصَاصٍ فَإِنْ رُفِئَ إِلَيْهِ غَيْرُ امْرَأَتِهِ فَظَنُّهَا أَنَّهَا امْرَأَتُهُ قُوْطِنَهَا لَا يُعَذِّبُ وَلَا يَصِيرُ إِيمًا كَأَيْمِ الزَّانِ وَإِنْ رَأَى شُبْهًا مِنْ بَعِيدٍ فَظَنَّهُ صَيِّدًا قَرَمَى إِلَيْهِ وَ قَتَلَهُ وَ كَانَ يَسْتَأْنِفُ لَا يَكُونُ إِيمًا اَلْإِمَّ الْعَمِدُ وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقِصَاصُ وَلَمْ يَجْعَلْ عُدْرًا فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ حَتَّى يَقَعَّ عَلَيْهِ فَمَنْ أَلْعَدَّوَانِ إِذَا أَتَفَتْ مَالِ إِنْسَانٍ خَطَا وَ وَجَبَتْ بِهِ الدِّيَّةُ إِذَا قَتَلَ إِنْسَانًا خَطَا لَأَنَّ كُلَّهَا مِنْ حُقُوقِ الْعِبَادِ وَبَدَلُ الْمَحَلِّ لَا جَزَاءُ الْفِعْلِ۔

﴿اور خطا﴾ اس کا عطف بھی ما قبل پر ہے۔ اور خطا لغت میں درستگی کی ضد ہے اور اصطلاح میں خطا کہتے ہیں ارادہ کے خلاف کسی شے کے واقع ہونے کو ﴿اور خطا حق اللہ کے ساقط ہونے کے لئے عذر بننے کے قابل ہے جب خطا اجتہاد سے واقع ہو جائے پس اگر مجتہد پوری کوشش خرچ کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کر بیٹھے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا بلکہ ایک اجر کا مستحق ہوگا ﴿اور خطا شبہ بن جاتی ہے﴾ سزا کو دفع کرنے کے لئے ﴿یہاں تک کہ خطا کرنے والا گنہگار نہیں ہوگا اور نہ ہی اس سے حد یا قصاص کا مواخذہ کیا جائے گا﴾ چنانچہ اگر شبہ زفاف میں دولہا کے پاس اس کی بیوی کے علاوہ کسی دوسری عورت کو بھیج دیا گیا اور اس نے یہ گمان کیا کہ یہ اس کی بیوی ہے پھر اس سے جماع کر لیا تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی اور نہ وہ زنا کے گنہگار کی طرح گنہگار ہوگا اور اگر کسی نے دور سے کوئی

صورت دیکھی اور اس کو شکار سمجھا پھر اسے تیر مارا اور اس کو قتل کر دیا حالانکہ وہ انسان تھا تو یہ قتل عمد کے گناہ کی طرح گنہگار نہیں ہوگا اور اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا ﴿اور حقوق العباد میں خطا کو معذرت نہیں بنایا گیا چنانچہ تعدی کرنے کا ضمان خالی پر واجب ہوگا﴾ جب غلطی سے کسی انسان کا مال ہلاک کر دے ﴿اور خطا کی وجہ سے دیت واجب ہوگی﴾ جب خطا کسی انسان کو قتل کر دے کیونکہ یہ ساری چیزیں حقوق العباد میں سے ہیں اور محل کا بدلہ فعل کی سزا نہیں ہیں۔

تکلیف و عذر ﴿والخطا﴾ اس کا عطف بھی جہل پر ہے اور عوارض کسبہ میں سے چھٹا عارض خطا ہے خطا لغت میں صواب اور رستگی کی ضد کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں قصد و ارادے کے خلاف کسی فعل کے واقع ہو جانے کو خطا کہتے ہیں مثلاً ایک آدمی نے دور سے کسی چیز کو دیکھا اور شکار سمجھ کر اسکو تیر مارا حالانکہ وہ شکار نہیں تھا بلکہ آدمی تھا تو اس تیر سے اس آدمی کا قتل ہوتا خطا قتل ہوتا ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ خطا میں فعل کا ارادہ تو ہوتا ہے مگر اس محل کا ارادہ نہیں ہوتا بلکہ اور محل کا ارادہ ہوتا ہے۔

﴿وہو عذر صالح﴾ خطا کا حکم یہ ہے کہ اس پر تقصیر اور کوتاہی کی وجہ سے اگرچہ عقلاً مواخذہ جائز ہے لیکن حقوق اللہ کے ساقط ہونے میں اس کو عذر قرار دیا گیا ہے، یہی بات مصنف رحمہ اللہ نے کی ہے خطا حق اللہ کو ساقط کرنے کے لیے عذر بن سکتا ہے یعنی اگر کسی بندے نے خطا اللہ تعالیٰ کا کوئی حق تلف کیا تو یہ خالی معذور ہوگا اور اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ یہ خطا اجتہاد اور کوشش کے بعد واقع ہوئی ہو چنانچہ اگر مجتہد اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کر بیٹھے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا بلکہ وہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا۔

﴿وہو بصیر شبہہ﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دفع عقوبت کے باب میں خطا کو شبہ قرار دیا گیا ہے یعنی جس طرح شبہ کی وجہ سے حدود و قصاص دفع ہو جاتے ہیں اسی طرح خطا کی وجہ سے بھی خالی سے حدود و قصاص دفع ہو جائیں گے حتیٰ کہ خالی نہ تو گنہگار ہوگا اور نہ اس پر حدود و قصاص کا حکم جاری ہوگا چنانچہ اگر پہلی رات دو لہا کے پاس اس کی بیوی کے علاوہ کسی دوسری عورت کو بھیج دیا گیا اور اس نے اپنی بیوی سمجھ کر وطی کر لی تو اس پر حد زنا واجب نہیں ہوگی اور اسے نفس گناہ تو ہوگا بے احتیاطی کی وجہ سے لیکن زنا کا گناہ نہیں ہوگا اسی طرح اگر کسی شخص نے کوئی چیز دور سے دیکھی اور اس نے اس کو شکار سمجھ کر اس کی طرف تیر چلایا حالانکہ وہ آدمی تھا اور اس تیر سے وہ مر گیا تو اس تیر چلانے والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور اسے نفس گناہ تو ہوگا بے احتیاطی کی وجہ سے لیکن قتل عمد کا گناہ نہیں ہوگا اور اس بارے میں دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے لیس علیکم جناح فیما اخطאתم بہ لیکن حقوق العباد کے ساقط ہونے کے سلسلے میں خطا کو عذر قرار نہیں دیا گیا چنانچہ حق العباد پر تعدی کرنے کا تاوان اس پر واجب ہوگا جبکہ کسی شخص کا مال خطا تلف کر دیا مثلاً کسی نے شکار سمجھ کر دوسرے کی بکری قتل کر دی یا اپنا مال سمجھ کر دوسرے کا مال کھالیا تو اس پر تاوان واجب ہوگا اور اسی طرح حق العباد میں تعدی کرنے سے دیت لازم ہوگی جبکہ خطا کسی کو قتل کر دے کیونکہ یہ سب حقوق العباد میں سے ہیں اور ضمان محل یعنی عین کا عوض ہے اس کے فعل کی سزا نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دس آدمی مل کر ایک آدمی کا مال خطا تلف کر دیں تو سب پر ایک ہی ضمان واجب ہوگا اگر یہ ضمان محل کی سزا ہوتا تو ہر ایک پر کامل ضمان واجب ہوتا کہ ہر ایک کا فعل الگ الگ ہے۔

وَصَحَّ طَلَاؤُهُ اِذَا ارَادَ اَنْ يَقُولَ لِامْرَاَتِهِ اَتُعِدِّيْ قَبْرِيْ عَلٰی لِسَانِهِ اَلَيْسَ طَلَقٌ يَقَعُ بِهِ الطَّلَاؤُ عِنْدَنَا وَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ لَا يَقَعُ قِيَّاسًا عَلٰی النَّاسِ وَ لِقَوْلِهِ رحمہ اللہ رَفَعَ عَنْ اَمْتِ الْخَطَا وَ التَّسْيَانِ وَ نَحْنُ نَقُولُ اِنَّ النَّاسَ عِدِيَهُمُ الْاِخْتِيَارُ وَ الْغَايَةُ مُخْتَارٌ مُّقْتَضٍ وَ الْمُرَادُ بِالْعِدِيَةِ

رُفِعَ حُكْمُ الْأُخْرَى لَا حُكْمَ الدُّنْيَا بِدَلِيلٍ وَجُوبِ الدِّيَةِ وَالْكَلْفَةِ وَ يَجِبُ أَنْ يُنْعَقَ بَيْعُهُ أَوْ يَبْعَ الْغَاطِي نَحْنًا إِذَا أَرَادَ أَحَدُ أَنْ يَقُولَ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَجَرَى عَلَى لِسَانِهِ بَعَثَ مِنْكَ كَذَا فَقَالَ الْمُخَاطَبُ قَبْلُكَ وَ هَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ إِذَا صَلَّاهُ خَصُّهُ وَقِيلَ مَعْنَاهُ أَنْ يُصَدِّقَ الْخَصْمُ بِأَنْ صُدَّورَ الْإِيجَابِ مِنْكَ كَانَ خَطَاءً إِذْ لَوْ لَمْ يُصَدِّقْهُ فِي ذَلِكَ يَكُونُ حُكْمُهُ كَحُكْمِ الْعَامِدِ وَ يَكُونُ بَيْعُهُ كَبَيْعِ الْمَكْرَهَةِ بِمَعْنَى يُنْعَقُ قَاسِدًا لِأَنَّ جَوْرَتَانَ الْكَلَامِ عَلَى لِسَانِهِ إِخْتِيَارِيٌّ فَيُنْعَقُ وَلَكِنْ يُفْسَدُ لِعَدَمِ وَجُودِ الرِّضَا فِيهِ -

ترجمہ ﴿اور اس کی طلاق صحیح ہے﴾ یعنی خاطمی کی طلاق درست ہے مثلاً کوئی اپنی بیوی سے یہ کہنے کا ارادہ کرے کہ تو بیٹھ جا اور اس کی زبان پر جاری ہو جائے انت طالق (تو طلاق والی ہے) تو ہمارے نزدیک اس سے طلاق واقع ہو جائے گی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی تاہم پر قیاس کرتے ہوئے اور آپ رحمہ اللہ کے اس فرمان کی وجہ سے (میری امت سے خطا اور نسیان کی باز پرس اٹھادی گئی ہے) اور ہم یہ کہتے ہیں کہ سونے والا مسلوب الاختیار ہوتا ہے اور خاطمی ہا اختیار اور کوتاہی کرنے والا ہوتا ہے اور حدیث سے حکم اخروی کا رفع مراد ہے نہ کہ حکم دنیاوی کا رفع مراد ہے دیت اور کفارہ کے واجب ہونے کی دلیل سے ﴿اور ضروری ہے کہ اس کی بیع منعقد ہو جائے﴾ یعنی خاطمی کی بیع مثلاً کوئی شخص الحمد للہ کہنا چاہے اور اس کی زبان سے بعت منك كذا (میں نے تجھ کو یہ چیز اتنے میں بیچ دی ہے) جاری ہو جائے اور مخاطب کہے قبلت (میں نے قبول کر لیا) اور یہی مطلب ہے مصنف رحمہ اللہ کے اس قول کا ﴿جب خصم اس کی تصدیق کرے﴾ اور کہا گیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ فریق آخر اس بات کی تصدیق کرے کہ تجھ سے ایجاب کا صدور غلطی سے ہوا ہے کیونکہ اگر فریق آخر اس بات کی تصدیق نہ کرے تو اس کا حکم عمد عقد بیع کرنے والے کے حکم کی طرح ہوگا ﴿اور خاطمی کی بیع مکروہ کی بیع کی طرح ہوگی﴾ یعنی فاسد ہو کر منعقد ہوگی کیونکہ خاطمی کی زبان پر کلام کا جاری ہونا امر اختیاری ہے لہذا بیع منعقد ہو جائے گی لیکن فاسد ہوگی اس میں رضا مندی نہ ہونے کی وجہ سے۔

تفسیر ﴿وصح طلاقہ﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خاطمی کی طلاق واقع ہو جائے گی مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہنا چاہتا تھا کہ تو بیٹھ جا مگر خطا زبان سے نکلا کہ تجھے طلاق ہے تو ہمارے نزدیک اسے طلاق واقع ہو جائے گی لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل قیاس ہے کہ وہ خاطمی کو تاہم پر قیاس کرتے ہیں اور علت جامعہ عدم اختیار ہے کہ جس طرح بحالت نوم تاہم کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی عدم اختیار کی وجہ سے اسی طرح خاطمی کی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی عدم اختیار کی وجہ سے اور امام شافعی رحمہ اللہ کی دوسری دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے ﴿رفح عن امتی الخطاء والنسيان﴾ (میری امت سے خطا اور نسیان کو اٹھالیا گیا ہے) اس لئے خاطمی کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ہم پہلی دلیل کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ خاطمی کو تاہم پر قیاس کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ تاہم قطعی طور پر مسلوب الاختیار ہے اور کوئی ایسی دلیل بھی نہیں ہے جو اس کے اختیار پر دلالت کرے جبکہ خاطمی میں اختیار موجود ہے کیونکہ دلیل اختیار عقل، بلوغ، بیدار ہونا اور اکراہ نہ ہونا موجود ہے اس لئے خاطمی میں اختیار پایا جاتا ہے البتہ وہ اس کے استعمال میں کوتاہی کرتا ہے اور ہر حدیث سے استدلال کرنا سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں حکم اخروی یعنی آخرت کی سزا کا موقوف اور مرتفع ہونا مراد ہے اور دنیاوی حکم کا جاری نہ ہونا مراد نہیں ہے چنانچہ خاطمی پر دیت اور

کفارہ واجب ہوتا ہے اگر حدیث سے مراد حکم دنیوی کا اٹھانا ہوتا تو خامی پر دیت اور کفارہ واجب نہ ہوتا۔

﴿وہو یعتقد﴾ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خامی کی بیج کے سلسلہ میں اگرچہ ائمہ سے کوئی صریح روایت نہیں ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ جس طرح مکروہ کی بیج منعقد ہوتی ہے اسی طرح خامی کی بیج بھی منعقد ہونی چاہئے مثلاً ایک آدمی نے الحمد للہ کہا چاہا مگر اس کی زبان سے ﴿بعت منك کذا﴾ میں نے یہ چیز تمہیں اتنے میں بیچی) نکل گیا اور مخاطب نے اس کو فوراً قبول کر لیا تو یہ بیج منعقد ہونی چاہئے یہی مطلب ہے مصنف رحمہ اللہ کے قول ﴿اذا صدقہ خصمہ﴾ کا یعنی جب کہ فریق آخر اس کی تصدیق کر دے یعنی ﴿قبولت﴾ کہ دے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ متن کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر فریق آخر اس کی تصدیق کر دے کہ تم سے جو ایجاب ﴿بعت منك کذا﴾ صادر ہوا ہے وہ واقعہ خطا پر مبنی تھا کیونکہ اگر وہ تصدیق نہ کرے تو محض اس کے دعویٰ سے خطا ثابت نہیں ہوگی بلکہ یہ عمدہ اعتدیل کرنے کے حکم میں ہو جائے گا۔

﴿وہو یکون بیعہ کالیوم المکروہ﴾ اور خامی کی بیج مکروہ کی بیج کی طرح ہوگی یعنی جس طرح مکروہ کی بیج فاسد ہو کر منعقد ہوتی ہے اسی طرح خامی کی بیج فاسد ہو کر منعقد ہوگی۔ منعقد تو اس لئے ہوگی کہ خامی کی زبان پر کلام یعنی ایجاب کا جاری ہونا اختیار ہی ہے اور فاسد اس لیے ہوگی کہ رضامندی معدوم ہے حالانکہ صحیح بیج کے لئے رضامندی شرط ہے۔

وَالْإِكْرَاهُ وَهُوَ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَبِهِ تَمَامُ الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ الْمُكْتَسِبَةِ وَهُوَ حَمْلُ الْإِنْسَانِ عَلَى مَا يَكْرَهُهُ وَلَا يُرِيدُ ذَلِكَ الْإِنْسَانُ مُبَاهِرَتَهُ لَوْلَا أَكْرَهُهُ وَهُوَ أَيْ الْإِكْرَاهُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يُعْدِمَ الرِّضَاءَ وَيُفْسِدَ الْإِخْتِيَارَ وَهُوَ الْمُلْجِي أَيْ الْإِكْرَاهُ الْمُلْجِي بِمَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ غَضَبِ مَنْ أَعْضَائِهِ بِأَنْ يَقُولَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ كَذَا لَا تَقْتُلُنِي أَوْ لَا تَقْطَعَنَّ يَدَكَ فَحَيْثُ يُتَعَدَّمُ رِضَاؤُهُ وَيُفْسَدُ إِخْتِيَارُهُ الْبَتَّةَ أَوْ يُعْدِمَ الرِّضَاءَ وَلَا يُفْسِدَ الْإِخْتِيَارَ وَهُوَ الْإِكْرَاهُ بِالْقَيْدِ أَوْ الْحَبْسِ مُدَّةً مَدِيدَةً أَوْ بِالضَّرْبِ الَّذِي لَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ التَّلَفَ فَإِنَّهُ يَبْقَى إِخْتِيَارُهُ حَيِّثُ وَلَكِنْ لَا يَرْضَى بِهِ أَوْ لَا يُعْدِمُ الرِّضَاءَ وَلَا يُفْسِدَ الْإِخْتِيَارَ وَهُوَ أَنْ يُهْمَّ بِحَبْسِ أَبِيهِ أَوْ ابْنِهِ أَوْ زَوْجَتِهِ أَوْ نَحْوِهِ فَإِنَّ الرِّضَاءَ وَالْإِخْتِيَارَ كِلَاهُمَا بَاقِي وَالْإِكْرَاهُ بِجُمْلَتِهِ أَيْ بِجَمِيعِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ لَا يُنَالِي الْخُطَابَ وَالْأَهْلِيَّةَ لِيَقَاءِ الْعَقْلِ وَالْبُلُوغِ الَّذِي عَلَيْهِ مَذَارُ الْخُطَابِ وَالْأَهْلِيَّةِ وَإِنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ قَرْضٍ وَخَطَرٍ وَإِبَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ يَعْنِي أَنَّ الْإِكْرَاهَ أَيْ الْعَقْلَ بِهِ مُنْقَسِمٌ إِلَى هَذِهِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ فَفِي بَعْضِ الْمَقَامِ الْعَقْلُ بِهِ قَرْضٌ كَأَكْلِ الْمَيْتَةِ إِذَا أَكْرَهُ عَلَيْهِ بِمَا يُوجِبُ الْإِلْجَاءَ فَإِنَّهُ يَقْتَرِضُ عَلَيْهِ ذَلِكَ وَلَوْ صَبَرَ حَتَّى يَمُوتَ غَوِيْبَ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ أَلْفَى نَفْسَهُ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَفِي بَعْضِهِ الْعَقْلُ بِهِ حَرَامٌ كَالزَّوْنِ وَقَتْلِ النَّفْسِ الْمُعْصُومَةِ فَإِنَّهُ يَحْرُمُ بَعْلُهَا عِنْدَ الْإِكْرَاهِ الْمُلْجِي وَفِي بَعْضِهِ الْعَقْلُ بِهِ مُبَاهَرٌ كَالْإِنْفَاقِ فِي الصَّوْمِ فَإِنَّهُ إِذَا أَكْرَهُ عَلَيْهِ يُبَاهَرُ لَهُ الْفِطْرُ وَفِي بَعْضِهِ الْعَقْلُ بِهِ رُخْصَةٌ كَأَجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى لِسَانِهِ إِذَا أَكْرَهُ عَلَيْهِ يُرَخَّصُ لَهُ ذَلِكَ

بَشْرَطِ أَنْ يَكُونَ الْقَلْبُ مُطِيعًا بِالتَّضَدِّعِ وَالْإِكْرَاهِ مُلْجَأًا.

اور اکراہ اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے اور اسی سے عوارض کسبہ مکمل ہو جاتے ہیں اور اکراہ کہتے ہیں کہ انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا کہ جس کو وہ ناپسند کرتا ہے اور وہ انسان اس کام کو کرنے کا ارادہ نہ کرتا اگر یہ اس کو مجبور نہ کرتا اور وہ یعنی اکراہ میں قسم ہے اس لئے کہ اکراہ یا تو رضامندی کو ختم کر دے گا اور اختیار کو فاسد کر دے گا اور یہ اکراہ ملجی ہے یعنی ایسی چیز کے ساتھ مجبور کرنا جس سے اپنی جان پر یا اپنے اعضاء میں سے کسی عضو پر ہلاکت کا خوف ہو یا اس طور کہ مجبور کرنے والا یوں کہے کہ تو یہ کام کر ورنہ میں تجھ کو قتل کر دوں گا یا تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا تو اس وقت یقیناً رضامندی ختم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور یا تو رضامندی کو ختم کر دے گا لیکن اختیار کو فاسد نہیں کرے گا اور وہ بیڑیاں لگانے یا مدت دراز تک قید کرنے یا ایسی مار پیٹ کے ساتھ مجبور کرنا ہے کہ جس سے اپنی جان پر ہلاکت کا خوف ہو تو اس وقت اس کا اختیار باقی رہتا ہے لیکن وہ اس کام پر راضی نہیں ہوتا ہے یا رضامندی کو ختم نہیں کرے گا اور نہ ہی اختیار کو فاسد کرے گا اور وہ یہ ہے کہ اس کو پریشان کرے اس کے باپ یا بیٹے یا بیوی وغیرہ کو قید کرنے کے ساتھ کہ تو رضامندی اور اختیار دونوں باقی ہیں اور جملہ اکراہ یعنی اکراہ اپنے ان تمام اقسام کے ساتھ کہ خطاب شرع اور اہلیت کے معنی نہیں ہے کیونکہ وہ عقل اور بلوغ باقی ہے کہ جس پر خطاب شرع اور اہلیت کا دارومدار ہوتا ہے۔ اور اکراہ فرض اور حرام اباحت اور رخصت کے درمیان دائر ہوتا ہے یعنی اکراہ پر عمل کرنا ان چار قسموں کی طرف منقسم ہوتا ہے پس بعض مقامات میں اکراہ پر عمل کرنا فرض ہوتا ہے جیسے مردار کا کھانا کہ جب اس کو اس پر مجبور کیا جائے ایسی چیز کے ساتھ کہ جو الجاء کو واجب کرے کیونکہ اس وقت مردار کا کھانا اس پر فرض ہے اور اگر وہ رکاب یا یہاں تک کہ مر گیا تو اس کو سزا دی جائے گی اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالا ہے اور بعض مقامات میں اکراہ پر عمل کرنا حرام ہوتا ہے جیسے زنا اور معصوم جان کو قتل کرنا کیونکہ اکراہ ملجی کے وقت بھی ان کا کرنا حرام ہے۔ اور بعض مقامات میں اس پر عمل کرنا مباح ہوتا ہے جیسے روزہ توڑنا کیونکہ جب کسی کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے روزہ توڑنا مباح ہوتا ہے اور بعض مقامات میں اکراہ پر عمل کرنے کی رخصت ہوتی ہے جیسے کہ اپنی زبان پر کلمہ کفر جاری کرنا جب کسی کو اس پر مجبور کیا جائے تو اس کو زبان پر کلمہ کفر جاری کرنے کی رخصت ہوگی بشرطیکہ اس کا دل تصدیق کے ساتھ مطمئن ہو اور اکراہ ملجی ہو۔

اور الاکراہ اس کا عطف بھی جمل پر ہے عوارض کسبہ میں سے ساتواں عارض اکراہ ہے اور اسی پر اہلیت کے عوارض کسبہ کا بیان مکمل ہو جاتا ہے اکراہ کہتے ہیں آدمی کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہو کہ اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا پھر اکراہ کی تین قسمیں ہیں

① اکراہ کامل اور اس کو اکراہ ملجی بھی کہتے ہیں اکراہ کامل وہ ہے جو رضامندی کو معدوم (ختم) کر دیتا ہے اور اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور الجاء کو ثابت کر دیتا ہے یعنی مکڑہ اس کام کے کرنے پر بالکل مجبور ہو جاتا ہے جس کام کا مکڑہ نے اس کو حکم دیا ہے اور یا کراہ جان کی ہلاکت یا کسی عضو کو کاٹنے کے قطعی اندیشہ سے حاصل ہوتا ہے مثلاً اکراہ کرنے والا مکڑہ سے یوں کہے کہ یہ کام کر ورنہ میں تجھ کو قتل کر دوں گا یا تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا پس اس وقت مکڑہ کا اختیار فاسد اور رضامندی ختم ہو جائے گی۔

② اکراہ متوسط یعنی وہ اکراہ جس سے رضامندی معدوم ہو جائے لیکن اختیار فاسد نہ ہو بلکہ باقی رہے اسے اکراہ غیر ملجی کہتے ہیں مثلاً ایک شخص نے کسی شخص کو نہ جان تلف کرنے کی دھمکی دی، نہ عضو تلف کرنے کی دھمکی دی بلکہ پاؤں میں بیڑی ڈالنے کی دھمکی دی یا مدت دراز تک محبوس کرنے کی دھمکی دی ملجی یا ایسی مار پیٹ سے ڈرا کر جبر کیا گیا جس سے جان یا عضو کے ضائع ہونے کا

ایسی نہ ہو پس اس قسم میں اختیار تو باقی رہتا ہے۔ لیکن مکروہ اس کام پر راضی نہیں ہوتا۔

⑤ اکراہ ناکص اکراہ ناقص وہ اکراہ ہے جو نہ تو رضامندی ختم کرے اور نہ اختیار میں نقص پیدا کرے بلکہ دونوں باقی رہیں مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو اس کے باپ یا بیٹے یا بیوی کو محبوس کرنے کی دھمکی دی اس قسم میں اختیار اور رضادونوں باقی رہتے ہیں۔
 ⑥ الاکراہ بجملتہ اکراہ کا حکم یہ ہے اکراہ اپنے تمام اقسام سمیت خطاب شرع اور اہلیت کے منافی نہیں ہے نہ البتہ وجوب کے نہ اہلیت ادا کے اکراہ کی وجہ سے خطاب شرع ساقط نہیں ہوتا کیونکہ اکراہ کی حالت میں عقل اور بلوغ موجود رہتے ہیں جن پر خطابات شرعیہ اور اہلیت کا دار و مدار ہے اس لئے یہ نہ خطاب شرع کے منافی ہوگا اور نہ اہلیت کے بلکہ اس پر خطاب ثابت ہوگا۔

اور باقی رہی یہ بات کہ مکروہ کی طرف خطاب شرع متوجہ ہوتا ہے اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مکروہ اس چیز پر عمل کرنے میں جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے فرض، حرام، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہوتا ہے یعنی جس چیز پر مجبور کیا جاتا ہے اس پر عمل کرنا بعض مقامات میں فرض ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو قتل یا عضو کاٹنے کی دھمکی دے کر یعنی اکراہ کی کے ساتھ مردار کھانے پر مجبور کیا گیا تو اس مکروہ پر مردار کھانا فرض ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر وہ مردار کھانے سے باز رہا اور اس نے مردار نہ کھایا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو وہ مکروہ ترک فرض کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور عذاب کا مستحق ہوگا اس لئے کہ جان بوجھ کر اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالا ہے کیونکہ طالب اضطرار میں مردار کھانا مباح ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ﴿اَلَا هَا اضْطُرَّحُمُ الْيَهُ﴾ سے معلوم ہوتا ہے اور بعض مقامات میں اس چیز پر عمل کرنا حرام ہوتا ہے مثلاً ایک شخص نے کسی مسلمان کو زنا یا قتل ناحق پر مجبور کیا تو حالت اکراہ میں بھی زنا اور قتل ناحق حرام ہے چنانچہ اگر اس مکروہ نے صبر کیا اور مکروہ کے ہاتھوں وہ خود مارا گیا تو یہ مکروہ فعل حرام سے بچنے کی وجہ سے عند اللہ ناجور ہوگا اور بعض مقامات میں اس چیز پر عمل کرنا مباح ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو رمضان کے دن میں روزہ توڑنے پر مجبور کیا گیا تو اس وقت اس کے لیے روزہ توڑنا مباح ہے اور کبھی اس چیز پر عمل کرنے کی رخصت ہوتی ہے مثلاً ایک شخص کو زبان سے کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس وقت اس کے لیے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہوگی مگر اس شرط کے ساتھ کہ دل کی تصدیق اور یقین میں کچھ فرق نہ آئے اور اکراہ بھی ملجی ہو۔ یعنی قتل یا عضو کاٹنے کی دھمکی ہو اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مکروہ اس فعل پر عمل کرنے میں کبھی تو ناجور ہوتا ہے اور کبھی گنہگار ہوتا ہے اور آدمی کا ناجور اور گنہگار ہونا اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ اس پر خطاب شرع ثابت ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مکروہ پر خطاب شرع ثابت ہوتا ہے۔

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَالرَّخْصَةِ أَنَّ فِي الرَّخْصَةِ لَا يُبَاحُ ذَلِكَ الْفِعْلُ بِأَنْ تَرْتَفِعَ الْحُرْمَةُ بَلْ يُعَامَلُ مُعَامَلَةَ النَّبَاحِ فِي رَفْعِ الْإِثْمِ وَفِي الْإِبَاحَةِ تَرْتَفِعُ الْحُرْمَةُ وَقِيلَ لَا حَاجَةَ إِلَى ذِكْرِ الْإِبَاحَةِ لِذَوُلِهَا فِي الْقَرْضِ أَوْ الرَّخْصَةِ إِذْ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِهَا إِبَاحَةُ الْفِعْلِ مَعَ الْإِثْمِ فِي الصَّبْرِ فَهِيَ الْقَرْضُ وَإِنْ كَانَ بِذَوْنِ الْإِثْمِ فِي الصَّبْرِ فَهِيَ الرَّخْصَةُ فَافْطَارُ الصَّائِمِ الْمُكْرَهُ إِنْ كَانَ مُسَافِرًا فَقَرْضٌ وَإِنْ كَانَ مُقِيمًا قَرْخَصَةٌ وَلَمْ يُوجَدْ مَا يُسَاوِي الْإِقْدَامَ وَالْإِمْتِنَاعُ فِيهِ فِي الْإِثْمِ وَالثَّوَابِ حَتَّى يَكُونَ مُبَاحًا وَلَا يُنَافِي الْإِخْتِيَارَ أَيْ لَا يُنَافِي الْإِكْرَاهَ الْإِخْتِيَارَ الْمُكْرَهُ بِالْفَتْحِ لَكِنْ الْإِخْتِيَارَ قَائِدًا فَإِذَا عُلِّقَتْهُ الْإِخْتِيَارُ صَحِيحٌ وَهُوَ إِخْتِيَارُ الْمُكْرَهُ بِالْكَسْرِ وَجَبَ تَرْجِيحُ الصَّحِيحِ عَلَى الْقَائِدِ إِنْ أَمَكَّنَ كَمَا فِي الْإِكْرَاهِ عَلَى الْقَتْلِ وَاتِّلَابِ الْمَالِ حَيْثُ يَسْلَخُ الْمُكْرَهُ بِالْفَتْحِ أَنْ يَكُونَ آتَةً لِلْمُكْرَهُ بِالْكَسْرِ فَيَضَافُ الْفِعْلُ

إِلَى الْمُكْرِهَةِ بِالْكَسْرِ وَ يَلْزُمُهُ حُكْمُهُ وَالْأَيُّ وَإِنْ لَمْ يُمَكِّنْ يَسْبِقُ الْفِعْلُ إِلَى الْمُكْرِهَةِ بِالْكَسْرِ كَمَا فِي
الْأَقْوَالِ وَفِي بَعْضِ الْأَفْعَالِ بَقِيَ مَنُوسِبًا إِلَى الْأَخْتِيَارِ الْقَاسِدِ وَهُوَ اخْتِيَارُ الْمُكْرِهَةِ بِالْفَتْحِ فَجَعَلَ
الْمُكْرِهَةُ مُوَاجِهًا بِفَعْلِهِ لَمْ تَرَمْ عَلَى هَذَا يَقُولُهُ فِي الْأَقْوَالِ لَا يَصْلُحُ الْمُكْرِهَةُ أَنْ يَكُونَ إِلَا لِيُغَيِّرَهُ
لِأَنَّ التَّكْلِمَ بِلِسَانِ الْغَيْرِ لَا يُتَصَوَّرُ فَاقْتَصَرَ عَلَيْهِ أَيْ حُكْمُ الْقَوْلِ عَلَى الْمُكْرِهَةِ بِالْفَتْحِ فَإِنْ كَانَ
الْقَوْلُ مِمَّا لَا يَنْفُسُهُ وَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ لَمْ يَبْطُلْ بِالْمُكْرِهَةِ كَالطَّلَاقِ وَنَحْوِهِ مِنَ الْعِتَاقِ وَ
الْبَكَاحِ وَالرَّجْعَةِ وَالتَّذْيِيرِ وَالْعَفْوِ عَنْ ذِمِّ الْعَمْدِ وَالْيَمِينِ وَالتَّنْذِيرِ وَالْظُّهَارِ وَالْإِبْلَاءِ وَالْفَيْءِ الْقَوْلِيُّ
فِيهِ وَالْإِسْلَامُ فَإِنَّ هَذِهِ التَّصَرُّفَاتِ كُلَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْفُسْخَ وَلَا تَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ فَلَوْ أَكْرَهَ بِهَا
أَحَدًا وَتَكَلَّمَ بِهَا لَمْ يَبْطُلْ بِالْمُكْرِهَةِ وَتَنَقَّلَ عَلَى الْمُكْرِهَةِ بِالْفَتْحِ فَقَطُّ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُهُ وَتَوَقَّفَ عَلَى
الرِّضَاءِ كَالْيَمِينِ وَنَحْوِهِ يَقْتَصِرُ عَلَى التَّبَاطُحِ هَهُنَا أَيْضًا وَهُوَ الْمُكْرِهَةُ بِالْفَتْحِ إِلَّا أَنَّهُ يَفْسُدُ لِعَدَمِ
الرِّضَاءِ فَيَنْتَقِضُ الْيَمِينُ قَاسِدًا وَلَوْ أَجَازَهُ بَعْدَ زَوَالِ الْإِكْرَاهِ يَصِحُّ لِأَنَّ الْمُفْسِدَ زَالًا بِالْإِجَازَةِ -

ترجمہ اور اباحت اور رخصت کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں فعل مباح نہیں ہوتا ہے یاں معنی کہ فعل کی حرمت ختم
ہو جائے بلکہ گناہ کے ساقط ہونے کے حق میں اس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اور اباحت میں فعل کی حرمت ختم ہو جاتی ہے
اور کہا گیا ہے کہ اباحت کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اباحت فرض یا رخصت میں داخل ہے کیونکہ اگر اس سے مراد فعل کی
اباحت ہو کر رہنے میں گناہ ہونے کے ساتھ تو یہ فرض ہے اور اگر رہنے میں گناہ کے بغیر ہو تو یہ رخصت ہے پس روزہ دار مکروہ اگر
مسافر ہو تو اس کا روزہ توڑنا فرض ہے اور اگر مقیم ہو تو روزہ توڑنے کی رخصت ہے اور اگر اکرہ کی صورت میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے کہ جس
میں فعل کا کرنا اور اس کا چھوڑنا ثواب و گناہ کے اعتبار سے برابر ہو کہ وہ مباح ہو اور یہ اختیار کے منافی نہیں ہے یعنی اگر اکرہ کے
اختیار کے منافی نہیں ہے لیکن اختیار فاسد ہوتا ہے پس جب اس کے مقابلہ میں اختیار صحیح آجائے اور وہ مجبور کرنے والے کا اختیار
ہے تو اختیار فاسد پر اختیار صحیح کو ترجیح دینا واجب ہوگا اگر ممکن ہو جیسا کہ قتل کرنے یا مال ہلاک کرنے پر مجبور کرنے کی صورت
میں ہے کہ مجبور اس بات کی اہلیت رکھتا ہے کہ وہ مجبور کرنے والے کے لئے آلہ بنے لہذا فعل کی نسبت مجبور کرنے والے کی طرف ہوگی
اور فعل کا حکم بھی اسی پر لازم ہوگا ورنہ یعنی اگر مجبور کرنے والے کی طرف فعل کی نسبت کرنا ممکن نہ ہو جیسا کہ اقوال اور بعض افعال
میں ہے تو فعل اختیار فاسد ہی کی طرف منسوب ہو کر باقی رہے گا اور وہ مجبور کا اختیار ہے لہذا مجبور سے اس کے فعل پر مواخذہ کیا
جائے گا پھر مصنف نے اس پر اپنے اس قول سے تفریع بنی کہ پس اقوال میں مجبور غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا
کیونکہ دوسرے کی زبان سے کلام کرنے کا تصور نہیں ہو سکتا اس لئے حکم اس پر بند رہے گا یعنی قول کا حکم مجبور پر بند ہوگا اور پھر اگر
قول ایسا ہو جو صحیح نہ ہو سکتا ہو اور نہ قائل کی رضا مندی پر موقوف ہو تو اکرہ کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا جیسے کہ طلاق وغیرہ یعنی غلام کو
آزاد کرنا اور عقد نکاح کرنا اور طلاق سے رجوع کرنا، غلام کو مدبر بنانا، قتل عمد کے خون کو معاف کرنا، قسم کھانا، نذر ماننا، تمہار کرنا اور ایلاء
کرنا اور ایلاء سے قولی رجوع کرنا اور اسلام قبول کرنا کیونکہ یہ سارے تصرفات صحیح کا احتمال نہیں رکھتے اور نہ ہی قائل کی رضا مندی پر

موقوف ہوتے ہیں لہذا اگر کسی کو ان تصرفات میں سے کسی کے کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ زبان سے اس کا منہ نہ کرے تو اگر اس کی وجہ سے منہ باطل نہیں ہوگا اور یہ اقوال صرف مجبور پر ہی نافذ ہوں گے ﴿اور اگر قول فتح کا احتمال رکھتا ہو اور قائل کی رضا مندی پر موقوف رہتا ہو جیسے فتح وغیرہ تو یہاں بھی قول کا حکم قائل پر بند رہے گا﴾ اور مکروہ ہے ﴿مگر یہ کہ رضا مندی نہ ہونے کی وجہ سے وہ تصرف مفسد ہوگا﴾ لہذا فتح قاسد ہو کر منعقد ہوگی اور اگر اکراہ کے زائل ہونے کے بعد مکروہ نے اس فتح کی اجازت دیدی تو فتح صحیح ہو جائے گی کیونکہ اجازت سے فتح کو قاسد کرنے والی چیز زائل ہوگئی ہے۔

تشریح: ﴿والفرق بین الإباحة والرخصة﴾ شارح رحمہ اللہ اباحت اور رخصت کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں کہ اباحت اور رخصت کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت کی صورت میں اصل فعل مباح نہیں ہوتا بایں طور کہ حرمت فعل بالکل ختم ہو جائے بلکہ محض گناہ ساقط ہونے میں اس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اور اباحت کی صورت میں فعل کی حرمت سرے سے ختم اور مرتفع ہو جاتی ہے۔

﴿قیل لا حاجة إلخ﴾ شارح رحمہ اللہ بعض شارحین رحمہم کی طرف سے ماتن رحمہم پر وارد کئے گئے اعتراض کو نقل کر رہے ہیں کہ بعض نے کہا ہے کہ اس مقام میں اباحت کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ اباحت یا تو فرض میں داخل ہے اور یا رخصت میں اس لئے کہ اباحت سے اگر یہ مراد ہو کہ فعل کا ارتکاب مباح ہے اور نہ کرنا باعث گناہ ہے تب تو یہ اباحت حکماً فرض ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ فعل کا ارتکاب مباح ہے نہ کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے تو یہ رخصت ہے۔ مثلاً مسافر روزہ دار کو اگر روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے روزہ توڑنا فرض ہے کیونکہ مسافر کے لئے رمضان کا روزہ نہ رکھنا بلکہ اس کو مؤخر کرنا جائز ہے اور اگر مقيم روزہ دار کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے روزہ توڑنا رخصت ہے۔ اکراہ کی صورت میں ایسی کوئی چیز نہیں پائی جاتی کہ جس کا فعل اور ترک گناہ اور ثواب کے مرتب نہ ہونے میں یکساں حکم رکھتا ہو کہ اس کو مباح قرار دیا جائے۔

﴿ولا ینافی الاختیار﴾ اکراہ اختیار کے منافی نہیں ہے یعنی اکراہ کی وجہ سے مکروہ کا اختیار منسلب نہیں ہوتا البتہ اس کا اختیار قاسد ہو جاتا ہے اس لیے اس کے مقابلے میں جب اختیار صحیح ﴿مکروہ کا اختیار﴾ پایا جائے تو اختیار صحیح کو اختیار قاسد ﴿مکروہ کا اختیار﴾ ترجیح دینا واجب ہوگا جب کہ فعل کی نسبت مکروہ کی طرف کرنا ممکن ہو یعنی وہ فعل مکروہ نے کیا ہے مکروہ کے مجبور کرنے کی وجہ سے اس لیے اگر اس کی مکروہ کی طرف نسبت کرنا ممکن ہو تو اسی کی طرف نسبت کی جائے گی جیسا کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو کسی کے قتل یا مال تلف کرنے پر مجبور کرے تو ان میں مکروہ کو مکروہ کا آلہ قرار دیا جاسکتا ہے اس لئے فعل کی نسبت مکروہ کی طرف کی جائے گی اور حکم فعل (تاکان اور قصاص) بھی اسی پر عائد ہوگا اور مکروہ درمیان سے نکل جائے گا اور اگر مکروہ کی طرف فعل کی نسبت کرنا ممکن نہ ہو مثلاً جہاں اکراہ اقوال سے متعلق ہو یا بعض خاص قسم کے افعال سے متعلق ہو جیسے کھانا پینا تو اختیار قاسد (مکروہ کا اختیار) ہی کی طرف فعل کی نسبت کی جائے گی یعنی مکروہ کے اختیار ہی کی طرف فعل منسوب رہے گا چنانچہ اسی کو اپنے فعل کا ذمہ دار بنایا جائے گا مثلاً ایک شخص نے روزہ دار کو مجبور کیا کھانے پینے پر اور اس روزہ دار نے کھانی لیا تو یہ فعل مکروہ ہی کی طرف منسوب ہوگا مکروہ کی طرف منسوب نہیں ہوگا چنانچہ اس کی وجہ سے روزہ مکروہ کا ٹوٹے گا نہ کہ مکروہ کا کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ کھائے ہے مکروہ اور روزہ ٹوٹے مکروہ کا، اب وہ کونے تصرفات ہیں جن کو مکروہ کی طرف منسوب کرنا ممکن ہے اور وہ کونے تصرفات ہیں جن کو مکروہ کی طرف منسوب ممکن نہیں ہے تو فرمایا جہاں مکروہ مکروہ کے لیے آلہ بن سکتا ہو تو وہ تصرف مکروہ کی طرف منسوب ہوگا اور جہاں آلہ نہ بن سکتا ہو تو وہ مکروہ کی طرف منسوب ہوگا۔

پھر معصیٰ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ اقوال میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ مکڑہ آلہ بن جائے مکڑہ کا کیونکہ اقوال میں مکڑہ کے آلہ بننے کا بھی مطلب ہے کہ تکلم تو کرے مکڑہ مگر اپنی زبان سے نہیں بلکہ مکڑہ کی زبان سے اور دوسرے کی زبان سے کلام کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کلام کا حکم حکم یعنی مکڑہ ہی پر عائد ہوگا اور جتنے تصرفات اقوال کی قبیل سے ہیں وہ مکڑہ کی طرف منسوب ہوں گے، پھر اقوال دو قسم پر ہیں:

① وہ قول ایسا ہو کہ فتح کا احتمال نہ رکھتا ہو اور قائل کی رضامندی پر موقوف نہ رہتا ہو تو وہ اگر اہ کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا بلکہ مستحکم ہوگا جیسے طلاق، عتاق، نکاح، طلاق سے رجوع، غلام کو مدبر بنانا اور قتل عمد کے خون کو معاف کرنا، قسم کھانا، نذر ماننا، عہد اور ایلاء کرنا اور ایلاء سے بذریعہ قول رجوع کرنا، اسلام قبول کرنا یہ سب تصرفات ایسے ہیں جو نہ فتح کا احتمال رکھتے ہیں اور نہ قائل کی رضامندی پر موقوف رہتے ہیں۔ بلکہ محض زبان سے تکلم کافی ہے اس لئے تکلم جس کی طرف سے ہوگا اسی کی طرف سے یہ تصرفات نافذ ہوں گے خواہ وہ ان کو نافذ کرنے پر راضی ہو یا نہ ہو لہذا اگر ان تصرفات کے بارے میں کسی شخص کو مجبور کیا جائے اور وہ زبان سے ان کا تلفظ کر لے تو اگر اہ کی وجہ سے اس کا تلفظ باطل نہیں ہوگا۔ بلکہ ان اقوال کا حکم اسی مکڑہ پر نافذ ہوگا نہ کہ مکڑہ پر۔

② وہ قول ایسا ہو جو فتح کا احتمال رکھتا ہو اور قائل کی رضامندی پر موقوف رہتا ہو مثلاً بیع، اجارہ وغیرہ تو ان میں بھی اس قول کا حکم حکم یعنی مکڑہ پر نافذ ہوگا اور وہ بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جائے گی منعقد تو اس لئے ہو جائے گی کہ بیع کا صدور اہل سے ہوا ہے اور محل میں ہوا ہے اور فاسد اس لئے ہوگی کہ رضامندی جو بیع کی صحت اور نفاذ کی شرط ہے وہ مفقود ہے حتیٰ کہ اگر مکڑہ نے زوال اگر اہ کے بعد اس بیع کی اجازت دیدی تو عقد صحیح ہو جائے گا کیونکہ اجازت کی وجہ سے سبب فساد دور ہو گیا۔

وَلَا تَصِحُّ الْأَقَارِيرُ كُلُّهَا لِأَنَّ صِحَّتَهَا تَعْتَمِدُ عَلَى قِيَامِ الْمُخْبِرِ بِهَا وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَتُهَا عَلَى عَدَمِهِ أَيْ عَدَمِ ثُبُوتِ الْمُخْبِرِ بِهَا لِأَنَّهُ يَتَكَلَّمُ دَفْعًا لِلسَّيْفِ عَنْ نَفْسِهِ لَا لِوُجُودِ الْمُخْبِرِ بِهَا وَلَا لِجَوَازِ أَنْ يُجْعَلَ مَجَازًا عَنْ شَيْءٍ لِأَنَّهُ لَا يَقْصِدُ الْمَجَازَ مَعَ قِيَامِ دَلِيلِ الْكُذْبِ وَهُوَ الْإِكْرَاهُ وَالْأَفْعَالُ قِسْمَانِ أَحَدُهُمَا كَالْأَقْوَالِ فَلَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ الْمُكْرَهُ فِيهِ إِلَهٌ لِغَيْرِهِ كَالْأَكْلِ وَالْوُطْئِ وَالْإِنَّا لَيَقْتَصِرُ عَلَى الْمُكْرَهُ لِأَنَّ الْأَكْلَ بِغَيْرِ الْغَيْرِ لَا يَتَصَوَّرُ وَكَذَا الْوُطْئُ بِالْغَيْرِ لَا يَتَصَوَّرُ فَإِذَا أَكْرَهَ الْإِنْسَانُ أَنْ يَأْكُلَ فِي الصَّوْمِ يَفْسُدُ صَوْمُ الْأَكْلِ وَلَا يَفْسُدُ صَوْمُ الْأَمِيرِ إِنْ كَانَ صَائِمًا وَكَذَا لَوْ أَكْرَهَ أَنْ يَأْكُلَ مَالَ غَيْرِهِ يَأْكُمُ الْأَكْلَ دُونَ الْأَمِيرِ وَلَكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي حَقِّ الضَّائِنِ فَقِيلَ يَجِبُ الضَّائِنُ عَلَى الْمُكْرَهُ دُونَ الْأَمِيرِ وَإِنْ كَانَ الْمُكْرَهُ يَصْلَحُ إِلَهٌ لِلْأَمِيرِ مِنْ حَيْثُ الْإِتْلَابُ لِأَنَّ مَنَفْعَةَ الْأَكْلِ حَصَلَتْ لَهُ وَقِيلَ لَوْ أَكْرَهَ عَلَى أَكْلِ مَالِ نَفْسِهِ فَإِنْ كَانَ جَائِعًا لَا يَجِبُ عَلَى الْأَمِيرِ شَيْءٌ لِأَنَّ مَنَفْعَتَهُ رَجَعَتْ إِلَى الْأَكْلِ وَإِنْ كَانَ هَبْعَانٍ يَجِبُ عَلَيْهِ قِيَمَتُهُ لِأَنَّ مَنَفْعَتَهُ لَمْ تَرْجِعْ إِلَى الْأَكْلِ وَلَوْ أَكْرَهَ عَلَى أَكْلِ مَالِ الْغَيْرِ يَجِبُ الضَّائِنُ عَلَى الْمُكْرَهُ سَوَاءً كَانَ جَائِعًا أَوْ هَبْعَانٍ لِأَنَّهُ مِنْ قِيَمِ الْإِكْرَاهِ عَلَى إِتْلَابِ مَالِهِ لَيَجِبُ الضَّائِنُ وَكَذَا إِذَا أَكْرَهَ الْإِنْسَانُ أَنْ يُطَاعَ فَإِنْ كَانَ مَعَ غَيْرِ أَمْرٍ يَجِبُ عَلَيْهِ الْحَقُّ وَيَكُونُ الْإِنْسَانُ وَلَا

يَنْتَقِلُ هَذَا الْفِعْلُ إِلَى الْأَمِيرِ عَلَى مَا سَيَأْتِي وَإِنْ كَانَ مَعَ امْرَأَتِهِ فِي الصُّومِ أَوْ فِي الْإِحْتِكَابِ أَوْ
الْإِحْرَامِ أَوْ الْحَيْضِ فَيَتَّبِعُ أَنْ يَكُونَ هَذَا أَيْضًا مُقْتَصِرًا عَلَى الْفَاعِلِ وَيَأْتِي هُوَ وَيَجِبُ مَا يَجِبُ مِنَ
الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَالضَّحَاةِ فِي مَالِهِ وَمَا رَأَيْتُ رَوَايَةً عَلَى أَنَّهُ يَرْجِعُ بِهِ عَلَى التَّكْرِيهِ الْأَمِيرِ أَمَّا لَا -

ترجمہ: ﴿مکرہ کے سارے اقرار درست نہیں ہوں گے کیونکہ اقرار کے درست ہونے کا مدار تجربہ کے قائم ہونے پر ہوتا ہے اور
یہاں اس کے عدم پر دلیل قائم ہو چکی ہے﴾ یعنی تجربہ کے نہ پائے جانے پر کیونکہ وہ کہہ رہا ہے اپنے آپ سے تلواریں دور کرنے کی خاطر
نہ کہ تجربہ کے پائے جانے کی وجہ سے کہا ہے اور یہ جائز نہیں ہے کہ اس اقرار کو کسی چیز سے مجاز بنایا جائے کیونکہ وہ مجازی معنی مراد نہیں لیا
جاسکتا دلیل کذب کے ہوتے ہوئے اور وہ اکراہ ہے ﴿اور افعال دو قسم پر ہیں ایک قسم تو اقوال کی طرح ہے لہذا ان میں مکرہ غیر کے
لئے آلہ نہیں بن سکتا جیسے کھانا کھانا، جماع کرنا اور زنا کرنا ان کا حکم مکڑہ پر بند رہے گا اس لئے کہ دوسرے شخص کے منہ سے کھانا ممکن
نہیں ہے﴾ اور اسی طرح دوسرے کے آلے سے جماع کرنا متصور نہیں ہو سکتا لہذا جب کسی انسان کو اس بات پر مجبور کیا جائے کہ وہ
روزے کی حالت میں کھانی لے تو کھانے والے کا روزہ ٹوٹے گا اور حکم دینے والے کا روزہ نہیں ٹوٹے گا اگر وہ روزہ دار ہو اسی طرح اگر
کسی کو دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کیا گیا تو کھانے والا گنہگار ہو گا نہ کہ حکم دینے والا لیکن ضمان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے
چنانچہ بعضوں نے کہا ہے کہ ضمان مکڑہ پر واجب ہو گا نہ کہ حکم دینے والے پر اگرچہ مال ہلاک کرنے کے لحاظ سے مکڑہ حکم دینے والے
کے لئے آلہ بن سکتا ہے کیونکہ کھانے کا فائدہ تو کھانے والے ہی کو حاصل ہوا۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر کسی کو اپنا مال کھانے پر مجبور کیا
گیا تو اگر وہ کھانے والا بھوکا تھا تو حکم دینے والے پر کچھ واجب نہیں ہو گا کیونکہ کھانے کا نفع تو کھانے والے کو پہنچا ہے اور اگر کھانے
والے کا پیٹ بھرا ہوا تھا تو کھانے کی قیمت حکم دینے والے پر واجب ہوگی اس لئے کہ کھانے کا نفع کھانے والے کو نہیں پہنچا اور اگر غیر کا
مال کھانے پر مجبور کیا گیا تو ضمان مکڑہ پر واجب ہو گا خواہ کھانے والا بھوکا ہو یا پیٹ بھرا ہو کیونکہ یہ غیر کے مال کو ہلاک کرنے پر جبر کرنے کی
قبیل سے ہے لہذا ضمان واجب ہو گا اور اسی طرح جب کسی انسان کو دھلی کرنے پر مجبور کیا گیا تو پھر اگر یہ اس کی بیوی کے علاوہ کسی اور عورت
کے ساتھ ہو تو دھلی پر حد زنا واجب ہوگی اور وہ گنہگار ہو گا اور یہ فعل حکم دینے والے کی طرف منتقل نہیں ہو گا جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل
آئے گی اور اگر دھلی پر اکراہ اس کی بیوی کے ساتھ ہو روزے کی حالت میں یا اعتکاف یا احرام یا حیض کی حالت میں تو مناسب ہے اس کا
حکم بھی فاعل پر بند رہے اور وہی گنہگار ہو اور قضاء، کفارہ اور ضمان میں سے جو کچھ واجب ہو وہ اسی فاعل کے مال میں واجب ہو اور میں
نے اس بات کے متعلق کوئی روایت نہیں دیکھی کہ مجبور کیا جانے والا مکڑہ آمر پر ضمان کا رجوع کرے گا یا نہیں؟

ترجمہ: ﴿ولا تصح الاقرار﴾ ﴿مکڑہ کا اقرار کسی طرح کا بھی ہو وہ صحیح نہیں ہو گا خواہ اکراہ کامل کی وجہ سے اقرار ہو یا اکراہ
قاصر کی وجہ سے قابل دفع تصرف کا اقرار ہو یا ناقابل دفع تصرف کا اقرار ہو۔ بہر صورت وہ صحیح نہیں ہو گا یعنی اگر کسی شخص کو قتل کی دھمکی
دے کر مجبور کیا گیا ہو کہ تو عتاق یا طلاق یا بیع کا اقرار کر کہ میں نے زمانہ ماضی میں اپنا غلام آزاد کیا تھا یا عقد بیع کیا تھا یا اپنی بیوی کو طلاق
دی تھی تو یہ سب اقرار باطل ہوں گے اور ان کا کوئی حکم ثابت نہیں ہو گا اس لئے کہ اقرار ایک خبر ہے اس میں صدق اور کذب دونوں کا
احتمال ہے پس جانب صدق کو ترجیح دینا اور اقرار کا صحیح ہونا اس بات پر موقوف ہو گا کہ تجربہ نفس الامر میں موجود ہو یعنی اقرار سے جس چیز
کی خبر دی گئی ہے وہ واقع میں پائی جاتی ہو حالانکہ یہاں تجربہ کے ثابت اور موجود نہ ہونے کی دلیل یعنی اکراہ موجود ہے یعنی وہ جو کچھ کہہ
رہا ہے محض اپنے اوپر سے تلواریں دفع کرنے کی غرض سے کہہ رہا ہے نہ کہ نفس الامر میں تجربہ کے پائے جانے کی وجہ سے اور یہ بھی ممکن

نہیں ہے کہ اس بے بنیاد اقرار کو دوسرے کسی مجازی معنی پر محمول کیا جائے کیونکہ معنی مجازی مراد لینے کے لئے بھی حکم کے قصد کی ضرورت ہوتی ہے اور یہاں حکم معنی مجازی کا قصد نہیں رکھتا علاوہ ازیں معنی مجازی کے احتمال کے مقابلے میں یہاں دلیل کذب موجود ہے اور وہ اکراہ ہے کہ اکراہ کی وجہ سے جہت کذب قابل ترجیح ہے۔

۱۔ افعال قسمان الغرمہ مکروہ کے افعال دو قسم پر ہیں ایک قسم اقوال کی طرح ہے یعنی ان میں مکروہ مکروہ کے لیے آلہ قرار دینا صحیح نہیں ہے جیسے کھانا پینا جماع اور زنا ان افعال کا حکم مکروہ ہی پر عائد ہوگا کیونکہ کوئی شخص دوسرے کے منہ سے کھانا نہیں سکتا ہے اور اسی طرح دوسرے کے آلہ سے جماع نہیں کر سکتا ہے لہذا اگر کسی روزہ دار کو کوئی شخص مجبور کر دے کہ تو کھانا کھا۔ تو کھانا کھانے والے (مکروہ) کا روزہ فاسد ہوگا اور حکم دینے والا (مکروہ) اگر روزہ سے ہو تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کو دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کرے تو کھانے کا گناہ کھانے والے (مکروہ) پر ہوگا حکم دینے والے (مکروہ) پر نہیں ہوگا۔ لیکن اس مال کے ضامن کے بارے میں فقہائے احناف کا اختلاف ہے بعض نے کہا ہے کہ ضامن بھی کھانے والے (مکروہ) ہی پر آئے گا حکم دینے والے (مکروہ) پر نہیں آئے گا اگرچہ مال تلف کرنے کے لحاظ سے مکروہ مکروہ کا آلہ ہو سکتا ہے کیونکہ کھانے کی منفعت تو یہاں کھانے والے (مکروہ) ہی کو حاصل ہو رہی ہے اور حدیث پاک میں ہے (الغرم بالغنم) کہ نقصان نفع کے بدلے میں ہوتا ہے کہ جو نفع حاصل کرے نقصان بھی وہی بھرے۔

۲۔ وقیل لو اکراه علی اکل مال نفسه بعض حضرات نے کہا ہے کہ اگر کسی کو اس کا اپنا مال کھانے پر مجبور کیا جائے تو اس صورت میں کھانے والا اگر بھوکا تھا تو حکم دینے والے پر اس کا کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ کھانے کا نفع تو اسی کھانے والے مالک کو ملا ہے۔ لیکن اگر کھانے والے کا پیٹ پہلے ہی سے بھرا ہوا تھا تو مکروہ پر کھانے کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا اس لئے کہ کھانے والے کو اس کھانے کا نفع نہیں ملا۔ اور اگر کسی دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کیا جائے تو مکروہ پر ضمان واجب ہوگا خواہ کھانے والے کا پیٹ بھرا ہوا ہو یا بھوکا ہو کیونکہ کھانے پر مجبور کرنا درحقیقت دوسرے کا مال تلف کرنے پر مجبور کرنا ہے اس لیے کہ دوسرے کے مال پر جو نبی قبضہ کیا گیا تو اطلاق تحقق ہو گیا کہ گویا حکم کرنے والے مکروہ نے اس کو غصب کر لیا اس کے بعد مکروہ نے اسے کھایا ہے اس لئے مکروہ پر ضمان واجب ہوگا اور اسی طرح اگر کسی کو اجنبی عورت کے ساتھ زنا کرنے پر مجبور کیا جائے تو مرتکب ہی پر حد واجب ہوگی اور وہی گنہگار ہوگا اس فعل کا حکم مکروہ کی طرف منتقل نہیں ہوگا جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔ اور اگر کسی کو اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنے پر مجبور کیا جائے روزہ، اعتکاف، احرام یا حیض کی حالت میں تو اس صورت میں ضابطے کے لحاظ سے مرتکب یعنی مکروہ پر حکم عائد ہونا چاہئے اور وہی گنہگار ہونا چاہئے اور نفاکارہ یا ضمان جو کچھ واجب ہو اسی پر اسی کے مال میں واجب ہونا چاہئے مگر اس کے بارے میں صریح روایت میں نے نہیں دیکھی کہ آیا مکروہ حکم دینے والے مکروہ سے بھی ضمان کا رجوع کر سکتا ہے یا نہیں۔

وَالثَّانِي أَيْ الْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ الْأَفْعَالِ مَا يَصْلُحُ الْمَكْرَهُ فِيهِ أَنْ يَكُونَ آتٍ لِغَيْرِهِ كَاتْلَابِ النَّفْسِ وَالتَّالِي لِقَالِهِ يُكُونُ لِلنَّاسِ أَنْ يَأْخُذَ آخِرَ وَ يُلْقِيَهُ عَلَى مَالٍ أَحَدٍ لِيَتْلِفَهُ أَوْ نَفْسٍ أَحَدٍ لِيَقْتُلَهُ فَيَجِبُ الْقَضَاءُ عَلَى الْمَكْرِهِ بِالْكَسْرِ إِنْ كَانَ الْقَتْلُ عَمْدًا بِالسَّيْفِ لِأَنَّهُ هُوَ الْقَاتِلُ وَ الْمَكْرَهُ آتٍ لَهُ كَالسَّيْفِيِّنَ وَ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ قَالَ مُحَمَّدٌ وَ لَوْ بَيَّضَ يَجِبُ عَلَى الْمَكْرِهِ لِأَنَّهُ هُوَ الْقَاعِلُ الْغَائِبُ وَإِنْ كَانَ الْآخِرُ أَمْرًا وَ قَالَ الشَّافِعِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَجِبُ عَلَيْهِمَا أَمَّا الْمَكْرَهُ فَلْيَكُونَهُ أَمْرًا وَ أَمَّا الْمَكْرَهُ

فَلْيَكُونِ فَاعِلًا وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِمَا لَيَكُونَ الشُّبْهَةُ دَارِقَةً لَهُ عَنْهُمَا وَكَذَلِكَ الدَّيَّةُ عَلَى عَائِلِيهِ الْمَكْرَهُ إِنْ كَانَ الْقَتْلُ خَطَاً وَكَذَلِكَ الْكُفَّارَةُ أَيُّضًا تَجِبُ عَلَيْهِ -

تشریح: ﴿اور دوسری﴾ یعنی افعال کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں مکرمہ غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے جان اور مال کو ہلاک کرنا کیونکہ انسان کے لئے یہ ممکن ہے کہ دوسرے کو پکڑے اور کسی کے مال پر پھینک دے تاکہ اس کو ہلاک کر دے یا کسی دوسرے کی جان پر پھینک دے تاکہ اس کو قتل کر دے ﴿تو جبر کرنے والے پر قصاص واجب ہوگا﴾ اگر قتل عمدہ ہو تو کوار کے ساتھ کیونکہ مجبور کرنے والا ہی قاتل ہے اور مکرمہ چھری کی طرح اس کے لئے آلہ ہے اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور امام محمد اور امام زفر رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ قصاص مکرمہ پر واجب ہوگا کیونکہ وہی فاعل حقیقی ہے اگرچہ حکم کرنے والا دوسرا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں پر قصاص واجب ہوگا بہر حال جبر کرنے والے پر سوا اس لئے کہ وہی حکم دینے والا ہے اور بہر حال مجبور کیے جانے والے پر سوا اس لئے کہ وہی فاعل ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ شبہ دونوں سے قصاص کو دفع کرنے والا ہے ﴿اور اسی طرح دیت بھی مجبور کرنے والے کے عاقلہ پر واجب ہوگی﴾ اگر قتل خطاء ہو اور اسی طرح کفارہ بھی جبر کرنے والے پر واجب ہوگا۔

تشریح: ﴿والثانی﴾ افعال کی دوسری قسم وہ ہے جس میں مکرمہ مکرمہ کے لئے آلہ بن سکتا ہو جیسے جان یا مال ہلاک کرنا کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کو پکڑ کر زبردستی دوسرے کے مال پر بیچ دے تاکہ اس کا مال ضائع ہو جائے یا دوسرے شخص پر بیچ دے تاکہ وہ ہلاک ہو جائے تو اگر قتل عمدہ ہو یعنی تلوار یا اس کے علاوہ کسی دھاری دار ہتھیار سے ہو تو مکرمہ پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ مکرمہ ہی دراصل قاتل ہے اور مکرمہ تو چھری کی طرح شخص اس کا آلہ ہے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ مکرمہ پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ حقیقۃً قاتل کا ارتکاب اسی نے کیا ہے اگرچہ حکم دینے والا مکرمہ ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مکرمہ اور مکرمہ دونوں پر قصاص واجب ہوگا مکرمہ پر تو اس لئے کہ وہ حکم دینے والا ہے اور مکرمہ پر اس لئے کہ وہ حقیقۃً فاعل ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مکرمہ اور مکرمہ میں سے کسی پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ قتل کی نسبت میں شبہ پیدا ہو گیا ہے اگر یہ دیکھیں کہ حکم کرنے والا مکرمہ ہے تو پھر اس پر قصاص واجب ہونا چاہیے اور اگر یہ دیکھیں کہ حقیقۃً قاتل کرنے والا مکرمہ ہے تو پھر اس پر قصاص واجب ہونا چاہیے، پس شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ قصاص کو ساقط کر دیتا ہے پس یہاں بھی شبہ دونوں کے حق میں قصاص کو ساقط کر دے گا اور اگر قتل خطاء ہو یعنی کسی نے ایک شخص کو شکار کی طرف تیر پھینکنے پر مجبور کیا، پھر اس نے تیر پھینکا اور وہ کسی انسان کو لگ گیا اور وہ مر گیا تو یہ فعل رمی مکرمہ کی طرف منسوب ہوگا اور دیت مکرمہ کے عاقلہ پر واجب ہوگی اور کفارہ بھی مکرمہ پر واجب ہوگا۔

لَمَّا قَسَمَ الْمُصَيِّفُ الْإِكْرَاهَ أَوَّلًا إِلَى قَرْضٍ وَحَظَرٍ وَإِبَاحَةٍ وَرُحْصَةٍ فَلَا أَنْ يُقْسِمَ حُرْمَةَ الْمَكْرَاهِ بِهِ إِلَى الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ بِعُتْوَانٍ آخَرَ وَإِنْ كَانَ مَالُ التَّقْسِيمَيْنِ وَاحِدًا فَقَالَ وَالْحُرُمَاتُ أَنْوَاعُ حُرْمَةٍ لَا تَكْثِفُ وَلَا تَدْخُلُهَا رُحْصَةٌ كَالِإِنَّا بِالْمَرْأَةِ فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ بِعُتْرِ الْإِكْرَاهِ قَطُّ إِذْ فِيهِ قَسَاؤُ الْفِرَاسِ وَهَيْبَةُ النَّسَبِ لِأَنَّ وَلَدَ الْإِنَّا هَالِكٌ حُكْمًا إِذْ لَا تَجِبُ عَلَى الْآلَةِ تَقَاتُّهُ وَلَا يَجِبُ عَلَى الْإِنَّا تَلَايَتُهُ وَاتَّقَاتُهُ فَهُوَ دَاخِلٌ فِي الْإِكْرَاهِ الْحَظَرِ وَيَبْلُ هَذَا فِي رِثَا الرَّجُلِ بِالْإِكْرَاهِ وَأَمَّا إِذَا ثَابَتِ الْمَرْأَةُ مُكْرَمَةً

بَلَاغًا يُدْعِمُ لَهَا فِي ذَلِكَ إِذْ لَيْسَ فِي التَّمَكِّينِ مَعْنَى قَتْلِ الْوَلَدِ الَّذِي هُوَ الْمَائِمُ مِنَ التَّرْخِصِ فِي جَانِبِ الرَّجُلِ لِأَن تَسَبُّ الْوَلَدِ عَنْهَا لَا يَنْقُطِعُ وَلِهَذَا سَقَطَ الْإِثْمُ عَنْهَا۔

پھر جب ماں نے اکراہ کو اولاد فرض، حرام، اباحت اور رخصت کی طرف تقسیم کیا تو اب ایک اور عنوان سے فعل مکروہ کی حرمت کو تقسیم کر رہے ہیں چار قسموں کی طرف اگرچہ دونوں تقسیموں کا مرجع ایک ہی ہے چنانچہ فرمایا ﴿اور حرمت کی کئی قسمیں ہیں وہ حرمت جو زائل نہیں ہوتی اس میں رخصت داخل نہیں ہوتی جیسے عورت سے زنا کرنا﴾ کہ زنا اکراہ کے عذر سے کبھی حلال نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں فراش کا فاسد ہونا اور نسب کا برباد ہونا ہے اس لئے کہ ولد اثرنا حکماً ہلاک ہوتا ہے اس لیے کہ ماں پر اس کا خرچہ واجب نہیں ہوتا اور نہ ہی زانی پر اس کو ادب سکھانا اور تربیت کرنا اور اس کا خرچہ واجب ہوتا ہے، پس یہ اکراہ میں داخل ہے اور کہا گیا یہ حکم اکراہ کی وجہ سے مرد کے زنا کرنے کے بارے میں ہے اور بہر حال جب عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس کے ارتکاب کی رخصت ہوگی کیونکہ قدرت دینے میں بچے کو قتل کرنے کا معنی نہیں ہے جو کہ مرد کی جانب میں رخصت حاصل ہونے سے مانع ہے کیونکہ بچے کا لب ماں سے منقطع نہیں ہوتا اسی وجہ سے عورت سے گناہ ساقط ہو گیا ہے۔

﴿لَمَّا قَسَمَ الْمُصَنِّفُ الْاِكْرَاهَ﴾ جس چیز پر اکراہ کیا جائے اس پر عمل کرنے کی مصنف نے شروع میں اقسام بیان کی تھیں کہ چار قسمیں ہیں فرض، حرام، مباح اور رخصت۔ اب دوسرے عنوان سے اس فعل کی حرمت کی تقسیم کر رہے ہیں جس کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے اگرچہ دونوں تقسیموں کا مرجع اور مال ایک ہی ہے چنانچہ فرمایا کہ فعل مکروہ کی حرمت کی چار قسمیں ہیں۔
① وہ حرمت جو فعل سے کبھی زائل نہ ہو اور اس میں کسی وقت رخصت کی گنجائش نہ ہو جیسے کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا کہ یہ فعل اکراہ کے عذر سے کبھی حلال نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں دوسرے کی فراش یعنی زوجیت کو فاسد کرنا لازم آتا ہے اگر عورت منکوحہ الغیر ہو اور اگر عورت غیر منکوحہ ہو تو پھر بچہ کے نسب کو برباد کرنا لازم آتا ہے اس لئے ولد اثرنا حکماً معرض ہلاکت میں ہوتا ہے کیونکہ ماں پر اس کا نقد واجب نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ کمانے سے عاجز ہے اور نہ ہی زانی پر اس کی تربیت اور خرچہ واجب کیا جاسکتا ہے کیونکہ زانی سے لب منقطع ہوتا ہے پس ضرورتاً بچہ ہلاک ہو جائے گا۔ پچھلی تقسیم کے لحاظ سے جس اکراہ پر عمل کرنا حرام ہے یہ اسی نوع میں داخل ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حرمت کا حکم اس صورت کے ساتھ خاص ہے جبکہ مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے اور اگر عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کو زنا کے ارتکاب کی رخصت ہو سکتی ہے کیونکہ قتل ولد کا معنی جو مرد کے حق میں رخصت سے مانع ہے وہ عورت کی آمادگی زنا میں نہیں پایا جاتا کیونکہ بچے کا لب کسی بھی حال میں ماں سے منقطع نہیں حتیٰ کہ زنا میں بھی اسی وجہ سے عورت کے حق میں گناہ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

وَقَتْلُ الْمُسْلِمِ فَإِنَّ حُرْمَتَهُ لَا تَنْكُشُ لِأَنَّ دَلِيلَ الرُّخْصَةِ خَوْفُ تَلَفِ النَّفْسِ وَالْعَضْوِ وَالْمَكْرَهِ وَ الْمَكْرَهِ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ فَلَا يَنْبَغِي لِلْمَكْرَهِ أَنْ يُتَلَفَ نَفْسٌ أَحَدًا أَوْ عُضْوَةٌ لِأَجْلِ سَلَامَةِ نَفْسِهِ أَوْ عُضْوِهِ فَصَلَّى الْاِكْرَاهَ فِي حُكْمِ الْعَدَمِ فَكَأَنَّهُ قَتْلُهُ بِلَا اِكْرَاهٍ فَيَحْرُمُ وَحُرْمَةُ تَحْتَبِلُ السُّقُوطُ أَصْلًا بِعَدَمِ الْاِكْرَاهِ وَغَيْرِهِ وَتَصِيرُ خِلَالِ الْاِسْتِعْمَالِ فَهِيَ دَاخِلٌ فِي الْاِكْرَاهِ الْفَرْضِ كَحُرْمَةِ الْغَيْرِ وَالْمَيْتَةِ وَ الْغَيْرِ الْمَيْتَرِ فَإِنَّ حُرْمَةَ هَذِهِ الْأَهْيَاءِ إِنَّمَا تَثْبُتُ بِالنَّمِصِ حَالَةَ الْاِخْتِيَارِ لَا حَالَةَ الْاِضْطِرَارِ قَالَ اللَّهُ

تَعَالَى وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّكُمْ إِلَيْهِ فَعَالَةُ الْمُخْتَصَةِ وَالْإِكْرَاهُ مُسْتَقْتَلَا عَنْ ذَلِكَ وَحُرْمَةُ لَا تَحْتَمِلُ السَّقُوطَ لِكُنْهَا تَحْتَمِلُ الرُّخْصَةَ كَمَا جَرَاهُ كَلِمَةُ الْكُفْرِ فَإِنَّهُ قَبِيحٌ لِلذَّائِبِ وَحُرْمَةُ غَيْرُ سَائِلَةٍ لِكُنْهَا يَتَرَفَّضُ فِي حَالَةِ الْإِكْرَاهِ بِأَجْرَائِهَا فَهِيَ دَاخِلٌ فِي قِسْمِ الرُّخْصَةِ -

﴿توضیح﴾ اور کسی مسلمان کو قتل کرنا کیونکہ اس کی حرمت زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ رخصت کی دلیل جان یا عضو کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے اور اس میں مکروہ اور مکروہ علیہ دونوں برابر ہیں لہذا مکروہ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی جان یا اپنا عضو بچانے کے لئے کسی دوسرے کی جان یا عضو ہلاک کر دے لہذا اکراہ عدم کے درجہ میں ہو گیا، پس گویا کہ مکروہ نے بغیر اکراہ اس کو قتل کیا لہذا یہ حرام ہوگا ﴿اور وہ حرمت جو کلیۃً ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہو﴾ اکراہ کے عذر سے اور اس کے بغیر اور اس کا استعمال حلال بن جاتا ہے پس یہ صورت اکراہ فرض میں داخل ہے ﴿جیسے شراب اور مردار اور سور کے گوشت کی حرمت﴾ کیونکہ نص سے ان اشیاء کی حرمت صرف اختیار کی حالت میں ثابت ہے نہ کہ اضطرار کی حالت میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (اور اللہ واضح کر چکا ہے تمہارے لیے جو کچھ اس نے تم پر حرام کیا ہے مکروہ چیز جس کی طرف تم مجبور ہو جاؤ) پس اس حرمت سے سخت بھوک اور اکراہ کی حالت مستثنیٰ ہے ﴿اور وہ حرمت جو ساقط ہونے کا احتمال تو نہ رکھتی ہو لیکن رخصت کا احتمال رکھتی ہے جیسے کلمہ کفر جاری کرنا﴾ کہ یہ اپنی ذات کے لحاظ سے قبیح ہے اور اس کی ساقط نہیں۔ لیکن اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر جاری کرنے کی رخصت ہوتی ہے پس یہ صورت رخصت کی قسم میں داخل ہے۔

﴿تشریح﴾ ﴿وقتل المسلم﴾ اور دوسری مثال ہے کسی مسلمان کو ناحق قتل کرنا اس کی حرمت کبھی بھی ختم نہیں ہوگی کیونکہ اپنی جان یا عضو کا اندیشہ ہی رخصت کا سبب ہوا کرتا ہے تاکہ اپنے آپ کو ہلاکت سے بچائے اور ہلاکت سے بچانے کے استحقاق میں مکروہ اور وہ مسلمان شخص برابر ہیں جس کے قتل پر مکروہ کو مجبور کیا جا رہا ہے اس لئے اپنی جان یا عضو کو بچانے کے واسطے مکروہ کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ دوسرے کی جان لے لے یا اس کا عضو ضائع کر دے۔ لہذا مسلمان کے قتل پر اکراہ و حرمتوں ﴿مکروہ کی حرمت اور اس مسلمان شخص کی حرمت جس کے قتل پر مجبور کیا جا رہا ہے﴾ کے تقاضا کی وجہ سے کالعدم ہو جائے گا اب اگر قتل کرے تو یہی سمجھا جائے گا کہ گویا بغیر اکراہ کے قتل کیا ہے اس لئے لامحالہ یہ قتل حرام ہوگا۔

﴿وحرمة لا تحتل السقوط﴾ حرمت کی دوسری قسم وہ ہے جو اکراہ اور دوسرے اعذار (مثلاً شدت پیاس، شدت بھوک) کی بناء پر کلیۃً ساقط ہو جاتی ہو اور اس کا ارتکاب بالکل حلال ہو جاتا ہو یہ صورت سابقہ تقسیم کے اعتبار سے اکراہ کی اس قسم میں داخل ہے جس پر عمل کرنا فرض ہے جیسے شراب، مردار اور سور کے گوشت کی حرمت کہ نص کے ذریعے ان اشیاء کی حرمت صرف حالت اختیار میں ثابت ہے حالت اضطرار میں ان کی حرمت ثابت نہیں ہے چنانچہ ارشاد ہے: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم﴾ اللہ تعالیٰ واضح کر چکا ہے ان تمام چیزوں کو جن کو تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ اس کے کھانے پر مجبور ہو جائے اس آیت کی روشنی میں شدت بھوک اور اکراہ کی حالت خود ہی حرمت کے حکم سے مستثنیٰ ہے۔

﴿وحرمة لا تحتل السقوط﴾ حرمت کی تیسری قسم وہ ہے جو کسی حالت میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی لیکن اس میں رخصت کی گنجائش ہے جیسا کہ زبان پر کلمہ کفر لانا کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے اس لئے کسی حالت میں اس کی حرمت ساقط نہیں ہو سکتی لیکن اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر زبان پر لانے کی رخصت حاصل ہوتی ہے یہ قسم سابقہ تقسیم کے لحاظ سے اکراہ کی اس نوع میں داخل ہے جس پر عمل کرنے کی رخصت حاصل ہو۔

وَحُرْمَةُ تَحْتِيلِ السُّقُوطِ لَيْكُنْهَا لَمْ تَسْلُطْ بِعَدْلِ الْإِكْرَاهِ وَإِنْ اِشْتَمَلَتِ الرَّحْصَةُ أَيْضًا تَحْتَاوُلِ مَالِ الْغَوْبِ فَإِنَّهُ حَرَامٌ بِالنَّصِّ بِتَحْتِيلِ سُقُوطِ حُرْمَتِهِ وَكَتَبَ الْإِذْنُ وَ لَيْكُنْهَا لَمْ تَسْلُطْ بِعَدْلِ الْإِكْرَاهِ وَ يَتَرَفَّضُ فِيهِ لِنَتْفِيعِ الْخَيْرِ وَ يُعَامَلُ مُعَامَلَةَ الْمُبَاحِ فَإِذَا أَكْرَهَ بِالْإِكْرَاهِ الْمُلْجِي جَزَاءَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ لَمْ يَفْسُدْ قِيَمَتُهُ بَعْدَ زَوَالِ الْإِكْرَاهِ لِقَاءِ عِصْمَتِهِ فَهُوَ أَيْضًا دَاخِلٌ فِي قِسْمِ الرَّحْصَةِ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِقِسْمِ الْإِبَاحَةِ لِنَا قَدَمْنَا أَنَّهَا دَاخِلَةٌ فِي الْقَرْضِ أَوْ فِي الرَّحْصَةِ وَ لِهَذَا أَيْ وَ لِأَجْلِ أَنَّ الْحُرْمَةَ لَمْ تَسْلُطْ فِي الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَ الرَّابِعِ إِذَا صَبَرَ فِي هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ حَتَّى قُبِلَ صَارَ هَبِئَذَا لِأَنَّ يَكُونُ بِكَ لَا تَفْسُدُ لِاعْتِزَالِ دَيْنِ اللَّهِ تَعَالَى وَ لِإِقَامَةِ الشَّرْعِ -

ترجمہ اور وہ حرمت جو ساقط ہونے کا احتمال تو رکھتی ہو لیکن اکراہ کے عذر سے ساقط نہیں ہوئی اگرچہ رخصت کا احتمال بھی رکھتی ہو جیسے غیر کے مال کو کھانا کہ یہ نص کی وجہ سے حرام ہے اور اجازت کے وقت یہ اپنی حرمت کے ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے لیکن اکراہ کے عذر سے حرمت ساقط نہیں ہوئی اور شر کو دفع کرنے کی غرض سے اس کی رخصت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جاتا ہے لہذا جب اکراہ ملجی کے ذریعے کسی کو مجبور کیا جائے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس طرح کر لے، پھر اکراہ زائل ہونے کے بعد اس مال کی قیمت کا ضامن ہوگا اس مال کی عصمت کے باقی ہونے کی وجہ سے، پس یہ بھی رخصت کی قسم میں داخل ہے۔ اور معصف ^{بکسر} اباحت کی قسم کے درپے نہیں ہوئے اس وجہ سے ہم جو پہلے کہہ چکے ہیں کہ اباحت یا تو فرض میں داخل ہے اور یا رخصت میں ^{بکسر} اور اسی وجہ سے ^{بکسر} یعنی چونکہ تیسری اور چوتھی قسم میں حرمت ساقط نہیں ہوتی اسی وجہ سے جب ان دونوں صورتوں میں مکڑہ مبر کرے یہاں تک کہ قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز اور شریعت نافذ کرنے کے لئے اپنی جان قربان کر دی ہے۔

تشریح وحرمة تحتیل السقوط کی حرمت کی چوتھی قسم وہ ہے جو بعض حالتوں میں ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہو لیکن اکراہ کے عذر سے ساقط نہ ہوتی ہو اگرچہ رخصت کا احتمال بھی رکھتی ہو جیسے دوسرے کا مال کھانا کہ یہ نص کی وجہ سے حرام ہے ^{بکسر} یا ایہا الذین امنوا لا تأکلوا اموالکم بینکم ^{بکسر} اور اس کی حرمت ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے، چنانچہ مالک کی اجازت کے وقت حرمت ساقط ہو جاتی ہے لیکن اکراہ کے عذر سے اس کی حرمت ساقط نہیں ہوتی البتہ مکڑہ کے شر کو دور کرنے کی ضرورت کی وجہ سے رخصت حاصل ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ مال مباح کی طرح معاملہ کیا جاسکتا ہے یعنی مال مباح کی طرح اس کو تصرف میں لایا جاسکتا ہے لہذا اگر اکراہ ملجی کے ذریعے دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کیا جائے تو دوسرے کا مال کھانے کی رخصت ہوگی پھر اکراہ کے ختم ہو جانے کے بعد اس مال کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ اکراہ سے دوسرے کے مال کی عصمت زائل نہیں ہوتی بلکہ باقی رہتی ہے اکراہ کا یہ قسم سہا جہ تقسیم کے لحاظ سے اکراہ کی اس نوع میں داخل ہے جس پر عمل کرنے کی رخصت ہو۔

^{بکسر} و لہذا یتعرض للقسم الاباحۃ کی سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ اس تقسیم میں معصف ^{بکسر} نے اباحت والی قسم سے کوئی تعرض نہیں کیا اس کو کیوں بیان نہیں کیا اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ اباحت کا مستقل کوئی صدق نہیں ہے بلکہ وہ یا تو فرض میں داخل ہے اور یا رخصت میں داخل ہے۔

^{بکسر} و لہذا ای ولاجل ان الحرمة کی چونکہ تیسری اور چوتھی قسم میں حرمت ساقط نہیں ہوتی اس لئے ان دونوں صورتوں میں مکڑہ اگر

اکراہ کے باوجود میر گڑھے اور اس قیل سے باز رہے یہاں تک کہ وہ قیل نہ کرنے کی وجہ سے اسے قیل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کی دین کے اعزاز اور حکم شریعت کو قائم کرنے کے لئے اپنی جان کی قربانی دی ہے۔

اَللّٰهُمَّ اَدْخِلْنِيْ فِيْ رُوْمَةِ الشُّهَدَاءِ وَاَسْلِكْنِيْ فِيْ عِدَّةِ السُّعَدَاءِ يَوْمًا لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُوْنَ وَلَا يُنْجِيْ نَافْسٌ وَلَا حُصُوْنٌ بِحُرْمَةِ نَبِيِّنَا وَشَفِيعِنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَاصْحَابِهِ وَاهْلِ بَيْتِهِ وَارْوَاجِهِ وَذُرِّيَّاتِهِ وَسَلِّمْ

يَقُوْلُ الْعَبْدُ الْمُفْتَقِرُ اِلَى اللّٰهِ الْعَنِي الشَّيْخُ أَحْمَدُ الْمَدْعُو بِشَيْخِ جِيُوْنِ بْنِ أَبِي سَعِيْدِ بْنِ عُثَيْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ بْنِ خَاصَّةٍ مُحَمَّدًا الْحَنَفِيُّ الْمَكِّيُّ الصَّالِحِيُّ كُتِبَ الْهِنْدِيُّ الْكُتُوْبِيُّ قَدْ قَرَعْتُ مِنْ تَسْوِيْدِ نُورِ الْأَنْوَارِ فِيْ شَرْحِ الْمَنَارِ بِسَابِعِ شَهْرِ جُمَادَى الْأَوَّلَى (۱۱۰۵) سَنَةِ أَلْفٍ وَمِائَةٍ وَخَمْسٍ مِنْ هِجْرَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلِّمْ فِي الْحَرَمِ الشَّرِيفِ لِلْمَدِيْنَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَالْبَلَدَةِ الْمَطْهَرَةِ وَكَانَ ابْتِدَآؤُهُ فِيْ غُرَّةِ شَهْرِ الْمُوَلِدِ مِنَ الرَّيْبِ الْأَوَّلِ مِنَ السَّنَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْ مُلْكِهِ كَانَ عُمرِيْ ثَمَانِيَّةً وَخَمْسِيْنَ سَنَةً وَالْمَرْجُوْ مِنْ جَنَابِ اللّٰهِ تَعَالَى بِبَرَكَتِهِ رَسُوْلِهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلِّمْ أَنْ يُجْعَلَهُ خَالِصًا يُوْجِّهُهُ الْكَرِيْمُ وَيَنْفَعَهُ بِهِ الْمُتَّبِعِيْنَ وَسَائِرَ الْمُسْلِمِيْنَ الطَّالِبِيْنَ ذَوِي الْعَظِيْمِ وَالْإِهْفَاقِ الْعَظِيْمِ رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِيْنَ۔

اے اللہ! مجھے شہداء کے جگہ میں داخل فرمائیے اور سعادت مندوں کی لڑی میں پروپیے اس دن کہ جس دن نہ کوئی مال اور اولاد فائدہ دیں گے اور نہ کسی کو اس کی شان و شوکت اور قوت (تیرے عذاب سے) بچا سکتی ہے۔ ہمارے نبی، ہمارے شفیع صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عزت کے طفیل سے اللہ تعالیٰ درود و سلام نازل کرے آپ پر اور آپ ﷺ کی آل، آپ ﷺ کے اصحاب، آپ ﷺ کے اہل بیت، آپ ﷺ کی ازواج مطہرات ﷺ اور آپ ﷺ کی اولاد پر۔

بے نیاز اللہ تعالیٰ کا محتاج بندہ یعنی شیخ احمد جس کو پکارا جاتا ہے شیخ جیون رحمہ اللہ کے نام سے جو بیٹا ہے ابوسعید کا اور ابوسعید بیٹا ہے عبید اللہ کا اور عبید اللہ بیٹا ہے عبدالرزاق کا اور عبدالرزاق بیٹا ہے خاصہ خدا کے جو (مذہب) حنفی (اصلاً) مکی، صالحی، پھر (حکلاً) ہندی لکھنوی ہے۔ عرض کرتا ہے کہ میں ۷ رجادی الاولیٰ ۱۱۰۵ھ کو مدینہ منورہ اور پاک سرزمین کے حرم شریف میں منار کی شرح نور الانوار کی تصنیف سے فارغ ہوا۔ اور اس کا آغاز سال مذکور کے ماہ ربیع الاول (جو ولادت رسول اللہ ﷺ کا مہینہ ہے) کے ابتدائی دنوں میں ہوا تھا۔ جس وقت میری عمر اٹھاون برس تھی۔ اللہ رب العزت کی عالی درگاہ سے رسول کریم ﷺ کی برکت کے طفیل امید ہے کہ وہ میری اس تالیف خالص کو اپنی ذات کریم کے لئے بنائے اور اس کے ذریعے مبتدی طلبہ اور تمام مسلمانوں کو نفع دے جو طالب حق اور اخلاق فاضلہ اور شفقت عامہ کے حامل ہیں۔ اے ہمارے پروردگار اہم میں اور ہماری قوم میں حق کے ساتھ فیصلہ فرمائیے۔ آپ سب سے بہتر فیصلہ کرنے والے ہیں۔

ت

وَاَعُوْذُ بِاللّٰهِ اِنْ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی خَاتَمِ الْاَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِيْنَ۔

یا اللہ! اس حقیری کا دل کثرت قبول نصیب فرما آمین۔

بیان العقائد

ترجمہ و شرح اردو

شرح العقائد الشریعہ

(افادہ)

مولانا نعیم احمد
استاذ جامعہ خیر المدارس ملتان

مکتبہ امجدیہ

ناشر

ملتان
پاکستان
فون: ۰۶۱
۳۵۳۳۹۶۵

6380664
E-mail: ejazahid1971@gmail.com